ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

AÑO 6.—NUM. 21.—15 ENERO 1927.—TOMO 6.—FASC. 1

SUMARIO

Artículos: Páginas

HORMAECHE, F.
Derecho de San José a la protodulía..... 4

PÉREZ GOYENA, A.
Teólogos extranjeros formados en España..... 38

QUERA, M.
Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden..... 54

Boletines:

BOVER, J. M.
Boletín de Sagrada Escritura..... 79

Notas y textos:

SEGARRA, F.
¿Definiciones «Ex Cathedra» olvidadas?..... 96

Bibliografía:

BAYLE, C.
La Reaction Wesléyenne dans l'Evolution protestante. (M. PIETTE)..... 104

PEREDA, J.
Elementa philosophiae Aristotelico-Thomistae. (J. GREDT) 106

GIL, H.
Handbuch der katholischen Missionen (B. ARENS)..... 109

PÉREZ GOYENA, A.
Sancti Thomae in Metaphysicam Aristotelis Commentaria (Ed. CATHALA-EGAN)..... 111

REDACCION Y ADMINISTRACION

(LAS DE RAZON Y FE)

Alberto Aguilera, 25. — : — *Plaza de Sto. Domingo, 14.*

APARTADO 8.001.—MADRID (8)

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL, ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS.

Con licencia de la Autoridad eclesiástica.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN AL AÑO:

España y Portugal...	7 ptas.	A los señores suscriptores de RAZON Y FE se les concede una bonificación de ptas. 1.
América y Filipinas..	8 »	
Extranjero.....	9 »	

NÚMERO SUELTO, 2 PESETAS

EDITORIAL "RAZON Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8001.—Madrid.

ENSAYO DE TEOLOGIA POPULAR MARIANA

POR EL **P. Jerónimo Seisdedos**, DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Un tomo de 406 páginas, tamaño 19 por 12.

Precio: 3,50 pesetas en rústica, 4,50 en media tela y 5 en tela.

OBRA DE GRAN UTILIDAD PARA LOS AMANTES DE MARIA

El autor ha sabido juntar admirablemente en ella la profundidad de la Teología y la claridad y sencillez propias de un tratado popular.

EL INGENIOSO HIDALGO

DON QUIJOTE DE LA MANCHA

con notas y numerosas ilustraciones gráficas preparadas por el R. P. RUFO MENDIZABAL, S. J.

Se han hecho dos ediciones: *La edición áurea* señala con un asterisco las omisiones; los cambios y añadiduras, con cierto tipo de letra; y *La edición azul* tiene el mismo texto, pero sin asteriscos ni diversidad de tipos.

Avaloran esta obra varios índices y un prólogo, en el que se compendia la biografía de Cervantes, el juicio crítico del QUIJOTE y las observaciones gramaticales más frecuentes y necesarias para la inteligencia del QUIJOTE

PRECIOS: En cartoné. Ptas. 7. En tela. Ptas. 8.

LOS JESUITAS DESDE SUS ORIGENES HASTA NUESTROS DIAS

(APUNTES HISTÓRICOS)

POR EL **P. ENRIQUE ROSA, S. I.**

Versión del italiano por el P. Jesús Juambelz, S. I.

Un tomo en 4.º de XIV-477 págs.

Precio: 5 ptas. en rústica y 7 en tela.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

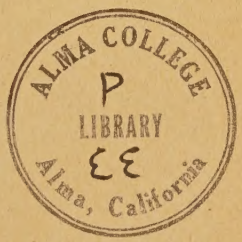
TOMO 6

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

AÑO 6.—1927.—TOMO 6.



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

REDACCION Y ADMINISTRACION
(LAS DE RAZON Y FE)
Alberto Aguilera, 25. — : — *Plaza de Sto. Domingo, 14.*
APARTADO 8.001.—MADRID (8)

15679

v.6
1927

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

EDITORIAL IBÉRICA, Alburquerque, 12.—Tel. 403-J.—MADRID

Derecho de San José a la protodulía.

Observa MESCHLER (1) que con los Santos ocurre algo así como con la variedad de los panoramas: hay tierras que con sólo aparecer ostentan su hermosura, mientras otras ofrecen tan humilde aspecto que es menester volverlas a mirar con detención para poder apreciar los encantos de su grandeza.

Parecido es San José a un país que con sola su presencia deja sin descubrir los tesoros que, observados con reflexiva mirada, sorprenden por el valor de su riqueza.

Su forma es excepcionalmente sencilla, lo cual pudiera servirnos para entender en parte la oscuridad que por tantos siglos rodea la majestad de su persona. Pero hay más. Esa falta de luz debió ser en las primeras edades muy conveniente para que la imagen del Salvador tuviera un fondo feliz en que destacarse divina ante los ojos del mundo. En las demás edades también parecía oportuna esa escasez de claridad, por responder a los designios siempre adorables de la Providencia, que reservaba al oscuro artesano de Nazaret la gloria de ser el poder de paz, más elevado y más efectivo, que pudiera convenir a nuestra época para la solución de sus pavorosos conflictos. Aún está por escribirse un libro con este título: «San José, el Santo moderno por excelencia». Su autor, que merecería el agradecimiento de todas las almas nobles, nos podría enseñar que no era otro que el Santo Patriarca el nuevo poder, suscitado por el cielo, para dejar en el fiel la balanza universal del orden y del derecho en esta revisión mundial de valores a que aspira la humanidad.

Pero en medio de las profundidades de la tradición católica, en que esa figura esconde su belleza celestial, hay resplandores que la descubren radiante de gloria. La llenan de elogio Justino, Orígenes, Efrén, Crisóstomo, Jerónimo, Crisólogo y otras eminencias eclesiásticas, en sus exposiciones de la Sagrada Escritura y en sus homilías. Entre esas eminencias descuella en el siglo V una inteligencia que señala el secreto en que radica la grandeza toda de San José: y con

(1) *San José en la vida de Cristo y de la Iglesia.* Traducción del P. Jerónimo Rojas, S. I. (Friburgo de B. 1911), p. IX.

empeño hemos de intentar que la mirada genial de ese entendimiento brille en toda la majestad de su soberanía al citar uno de sus testimonios, que entendemos ser la más profunda de las pruebas que podemos aducir para demostrar nuestra tesis. Mas no debo recorrer siglo tras siglo la historia.

Dos son, ninguno más, los tronos que sobrepujan al trono de San José: el trono de Jesucristo, que es Dios, y el trono de una Virgen, que es Madre de Dios.

Cierto; el movimiento de los pueblos y de las almas a las alturas de ese trono, con carácter preferente a las de otro cualquiera de todos los demás santos, es hoy universal. Pero en esa corriente de corazones a sus modelos de grandeza sobrenatural, hace falta que la humanidad proceda convencida de que en sus aspiraciones y culto marcha por el camino trazado por la verdad y el derecho.

Nos parece que con este trabajo hemos tal vez de contribuir a que ese convencimiento sea más hondo, al procurar que esa verdad y ese derecho aparezcan en su luz.

Es muy fácil observar que en la actualidad, revistas y modernos tratados de Teología, discuten el tema; las primeras en sus artículos de fondo y los segundos en sus nuevos apéndices. Luego no carece de interés objetivo y palpitante la elección de materia.

Este trabajo tiende a señalar la raíz ontológica de la dignidad de San José que nos lleve a la conclusión grandiosa de su derecho a la protodulía. Espero dar en otro estudio a las directrices teológicas, aquí indicadas, complementos más extensos que me son ahora imposibles.

I

Juzgamos conveniente, para mejor inteligencia del tema propuesto, recordar las diversas formas del culto religioso, que es la vida de las almas en el seno de la Iglesia de materia.

La virtud de la religión da una flor: el culto. Leo a San Juan Damasceno (1), a Lesio (2), a Lugo (3); veo que todos están de acuerdo

---

(1) *Orat. III de imag.* Migne, *PG* 94, 1346.

(2) *De virtut. moral.* (Louvain, 1605), t. II, c. XXXVI, p. 452.

(3) *De Incarnat.* (Venise, 1718), d. XXXIII, sect. 1, p. 302.

con esta idea que expone FRANZELIN (1): hay culto siempre que exista sumisión manifiesta que reconozca la excelencia de una persona. Tratándose del culto religioso, esa excelencia, que es el motivo necesario de cualquiera de sus formas, deberá en algún sentido ser sobrenatural.

Si es excelencia que brilla por determinación esencial del mismo ser que la posee, y no es otra que la de Dios infinita, principio de toda otra en el orden sobrenatural, motiva un culto que es único: la adoración debida a sólo Dios por su inmensa grandeza, que recibe en teología el nombre de latría. Es indiscutible que el honor y veneración que entraña esa adoración latréutica viven en un plano absolutamente distinto del orden en que florecen la serie de actos que tienden a venerar y honrar a una persona que no sea divina. No siendo Jesucristo otro que el mismo Verbo en forma humana, es claro que merece el culto de latría; ¿no es todo rey, aun vestido con traje humilde, acreedor a honores de soberanía?

Ese culto es el supremo entre todos: totalmente divino. Bajemos al ínfimo: a la dulía. Podrá su valor etimológico ser controvertible; sin quererlo investigar ahora, porque no importa, recordemos que esa dulía no quiere decir otra cosa que el honor y amor debidos a la dignidad de los Santos. Advirtamos que esa dignidad en el orden de la gracia viene toda de Dios; luego toda veneración que rinda sus obsequios a esa dignidad lleva el sello de subordinación esencial al culto supremo de latría. Pero ni por incluir esa dependencia ni por ocupar el puesto ínfimo, deja de pertenecer ese culto a una categoría, en que los homenajes a personas constituídas en dignidad, por la excelencia sobrenatural existente en las mismas, reúnen los caracteres de elevación necesarios para el culto.

Hay otra forma aún, que es menos que la de latría y más que la de dulía: intermedia entre las dos que acabamos de mencionar. Con distancia infinita del primero de los cultos; con distancia que media entre dos especies, según una opinión muy aceptable, del culto de dulía. Es la «hiperdulía»; culto que merece la Virgen María por la dignidad incomparable que posee por razón de su maternidad divina y la santidad de su alma.

Junto los dos títulos para evitar una discusión, que es sumamente

---

(1) *De Verbo Incarnato* (Prati, 1893), th. XLV, p. 456.

interesante, pero que aquí puede omitirse. ¿Es la maternidad divina una forma accidental, que con su contacto inhesivo hizo santa a la Virgen? De ser verdad la respuesta afirmativa, el motivo completo de la hiperdulía lo constituiría la maternidad divina, sola y como tal. Agrada, creo yo, esta solución a RIPALDA desde luego; entre los modernos a SCHEEBEN, JANSSENS, MÜLLER J. y otros autores (1). Pero la mayoría de los teólogos no admiten que la maternidad divina fuera una forma, que, como tal y por su inhesión inmediata, sirviera para hacer santa al alma de la Virgen María. No obstante, como todos están de acuerdo que la maternidad divina exige de una manera connatural la gracia y la santidad con afinidades extraordinarias que la juntan con Dios, Uno y Trino, deben también todos concluir que la dignidad de Madre de Dios no puede menos de incluir objetivamente el conjunto cabal de motivos especificativos del culto de hiperdulía.

No es difícil ya conocer lo que entraña el concepto de protodulía. Cada Santo posee su dignidad en esfera que no es la natural. Proporcional a esa dignidad, acreedora a nuestros actos de culto, debe de ser la intensidad y las demás cualidades de nuestra actividad religiosa en las manifestaciones de veneración a los Santos. Supongamos que desfila ante nuestra vista el ejército de los bienaventurados todos del cielo; hay uno que es el primero por su elevación sobrenatural entre todos los que figuran en ese desfile magnífico de héroes de la santidad: es San José. Si acertamos a declarar esa primacía, habremos tenido la suerte de probar que el Santo merece el culto especial de protodulía.

II

Hay un camino para llegar a ese derecho de la protodulía, el mejor, por no decir el único, y no es otro que la verdad del matrimonio de José con María. Esa verdad es el centro de toda la teología referente al santo a quien deseamos enaltecer sobre todos los demás; es el corazón de su historia; es el lazo que le asocia con aproximaciones de característicos contactos a la persona divina de Cristo; es el gran hecho del que arranca la serie de prerrogativas

(1) Vid. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, III *De Verbo Incarnato* (Oeniponte, 1925), 335.

que hermosearon su frente con inmortal corona. Es, por lo tanto, necesario asentar bien el pie en ese camino.

No se nos oculta que hubo herejes, como Pelagiano y Wicleff, que negaron la verdad de ese matrimonio. Entiéndase: sin decir que incurrieron en herejía por rechazar esa verdad, observamos tan sólo que, siendo herejes por otros errores en materias de fe, no quisieron reconocer la realidad del matrimonio de José con María. Parece aludir Lepicier (1) a escritores eclesiásticos que dijeron lo mismo que los citados herejes, o porque no vieron posible la compatibilidad entre la naturaleza del contrato matrimonial y el voto perpetuo de virginidad, o por el peligro a que ambos esposos exponían la pureza virginal de sus cuerpos, a Dios prometida. Ante la fuerza de la primera dificultad por considerarla poco menos que insoluble, quizá la doctrina (2) de varios Padres, como San Gregorio Niseno, San Epifanio, San Hilario, San Crisóstomo, San Bernardo y otros, necesita de explicación benévola para no ser falsa.

Sea lo que fuere del sentido en que hablaron estos Padres de la Iglesia, nosotros hemos de hacer ver que la validez del contrato matrimonial persevera dentro de la promesa irrevocable de virginidad. Y respecto del peligro, supuesta la gracia extraordinaria que el cielo concedió a los dos santísimos esposos, no se podía temer la más ligera sombra de culpa contra la perfección del voto.

Por fin, puesto que de errores tratamos, hay un exceso herético que, por afirmar más de lo que hubo, tiende a destruir miserablemente la verdad de lo que hubo. Es el error nefando del racionalismo, que equipara el matrimonio de María y de José a todos los demás, rechazando de plano el milagro de la concepción virginal de Jesucristo. Al mismo absurdo dogmático conspira la distinción modernista del Cristo de la historia y del Cristo de la fe, porque el Cristo histórico, según el modernismo, es Jesús, que nació por la vía natural de generación.

Tan probada le parece al eximio P. Suárez esa verdad negada, que la pone entre las conclusiones pertenecientes al depósito de la fe (3). La censura de Benedicto XIV (4) no es tan grave: cree que la

---

(1) *Tractatus de Sancto Joseph* (Parisiis, 1808), art. 4, n. 3, pp. 65 y 66.

(2) E. Cantera, OAR., *San José en el plan divino* (Monachil, 1917), c. VII, p. 96.

(3) *De Mysteriis vitae Christi* (Paris, Vives, 1856...), t. XIX, d. 7, sect. 1, n. 2, p. 122.

(4) Cfr. A. M. Lepicier, *Tractatus de Sancto Joseph* (Parisiis, 1908), 69.

idea contraria no se puede defender sin incurrir en una temeridad muy grande en materias relacionadas con el dogma. Lo cierto es que las pruebas de la Escritura y de la tradición arrojan tal luz en esta cuestión, que no puede ser objeto de discusión en lo referente a la validez misma del pacto. Aunque con pena, por no poderlas analizar una por una, no me resigno a no apuntar algunas.

Vedlas (1) en otros tantos testimonios del Evangelio, que emplea un lenguaje que destierra toda duda. Las palabras son claras: *vir*, *conjux*, *uxor*. Tomadas en sentido literal, indican que entre María y José existió verdadero vínculo matrimonial. Y la derecha en trabajos de exégesis, según la regla de San Basilio y de San Agustín, es la interpretación calcada en el sentido literal, mientras se pueda. ¿Por qué no se ha de poder en nuestro caso? ¿Quizá porque la misma Escritura nos da a entender que estuvo la Virgen María «desposada» con San José? No es razón: es costumbre en los Evangelios tomar la palabra «desposada» como sinónimo de «casada» (2), por ser más propia para señalar la unión virginal, que es esencial al matrimonio de José con María. ¿Quizá el lenguaje del hagiógrafo bíblico obedezca tan sólo al juicio del pueblo que los creyó marido y mujer, porque vivían en familia con todos los cuidados, repartidos en común, anejos a la vida del hogar? Esta respuesta, dice SUÁREZ (3), es una evasiva que no hace honor a quien la proponga, porque no encuentra apoyo ni en la fuerza misma del texto y contexto de los capítulos en que van los testimonios aducidos, ni en la tradición, que es contraria. Salida peregrina la del adversario, tanto más excéntrica cuanto que hay sólidas razones que vienen a dar nuevo valor al sentido obvio y natural de las palabras: una es que para el nombre y decoro de los dos era muy conveniente que los ministerios de padre y de madre los ejercieran estando unidos por matrimonio real. Por eso el Evange-

---

(1) Jacob autem genuit *virum* Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus. MT., I, 16.

Haec autem eo cogitante, ecce angelus Domini apparuit in somnis ei, dicens: Joseph fili David, noli timere accipere Mariam «conjugem» tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. MT., I, 20.

Ascendit autem et Joseph..., ut profiteretur cum Maria desponsata sibi *uxore* praegnante. LC., 2, 4-5.

(2) Dice San Jerónimo: «Recordare consuetudinis Scripturarum, quod Sponsi viri et Sponsae vocantur uxore.» Cfr. KNABENBAUER in Matth., I, 18-25.

3) *De Myst. vitae Christi*, disp. 7, sec. 1, n. 3, p. 115.

lista (1) no dudó establecer la genealogía de Cristo por los progenitores de San José, lo cual no parece que lo pudiera hacer no siendo José verdadero esposo de María, toda vez que demasiado conocía el escritor sagrado que era imposible ordenar la genealogía del Salvador bajo la base de una descendencia «natural» en la mejor y última de las ramas del árbol genealógico.

De los testimonios bíblicos que acabamos de citar, escogeremos con particular empeño aquel con que el ángel anima a José a recibir a María en el momento en que piensa el Santo Patriarca abandonarla, al observar en ella las señales exteriores de su maternidad. El consejo del ángel, que suelta el trágico nudo, preparado por la Providencia con finalidades envueltas en un plan adorable (2), es cariñoso y sublime: «José, hijo de David, no temas recibir a María, «tu consorte»; es obra del Espíritu Santo lo que lleva en su seno: dará a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, que salvará de los pecados a su pueblo» (3). ¡Qué mensaje, a la vez que consolador para José, en el vaivén de dudas y proyectos sobre las resoluciones que tenía que tomar, tan interesante por la promesa del grandioso porvenir que el cielo preparaba a los destinos de su ilustre familia. Pero no divaguemos; conviene, para la consecuencia que deberá más tarde campear en todo el esplendor de su gloria, que se conozca un valor en las expresiones del mensaje.

Ocurre preguntar: La «consorte, que es tuya» (4), en el momento en que tuvo la visita del ángel, ¿era sólo «prometida» o era ya esposa? El debate gira alrededor de la fecha en que empezó a existir el matrimonio, como tal, entre María y José. ¿Estaban matrimonialmente unidos en la hora feliz en que bajó el Verbo al seno de María? ¿Fué la boda, que hizo «real» el matrimonio, después del misterio de la Encarnación y de la tranquilidad llevada por el ángel, en la perplejidad desgarradora, al corazón de José?

Una opinión sostiene la existencia del vínculo matrimonial antes del misterio de la Encarnación del Verbo. El Doctor Angélico es de

---

1) Mt., 1, 1-18.

(2) L. Cl. Fillion, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* Traducción castellana del reverendo P. Victoriano de Larraizar, OMC. (Madrid, 1925), 271.

3) Mt., 1, 20-21.

4) Esa es la fuerza en el texto griego: «τήν γυναῖκά σου». Vid. C. Macabiau, S. I., *De cultu Sancti Joseph amplificando postulatum* (París ³, 1908), 91.

ese parecer: el Doctor Eximio cree que ese parecer traspasa las fronteras de lo probable (1). Defienden que la boda, no «quoad essentiam et contractum», sino «quoad publicam coeremoniam», quedó completa después de la concepción del Verbo en el vientre virginal de la hermosa hija de Joaquín y de Ana. Apoyan su afirmación en esta razón, que les parece convincente: convenía que la Virgen estuviera «casada» en el momento de la concepción del Verbo, para que a nadie le ocurriese más tarde, al aparecer al exterior el fruto divino, casi maduro ya en el purísimo vientre de la joven hebrea, pensamiento que pudiera desdorar la inmaculada limpieza de la Madre de Dios. Entre los defensores de esta opinión no faltan quienes sostengan, como más probable, que los dos vivían ya en el mismo domicilio cuando la Virgen recibió el mensaje del ángel proponiéndola ser Madre del Mesías; por eso la anterior palabra del texto evangélico «accipere» la juzga equivalente a «retinere». Entre los comentaristas, no pocos, que dan a esta interpretación su conformidad, figura Estius.

La otra opinión propugna que antes del misterio de la Encarnación sólo existió el pacto de los desposorios; después del misterio, al fin de los tres meses, poco más o menos, en que debieron aparecer las señales de madre en el seno de María, y desaparecieron las torturas de la duda por la visita del cielo en el corazón de José, terminaba el contrato esponsalicio para ceder el paso al pacto matrimonial. Hay un número respetable de exégetas modernos, como Patrizi, Meschler, Fillión (2) y otros, que opinan así; a ellos sigue también el P. Remigio Vilariño, S. J., como puede verse en su docta y devotísima *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (3).

Toma parte en este debate un autor moderno que nos merece particular aprecio por su juicio certero en estudios de exégesis bíblica; es el P. Renato María De la Broise. Rechaza la corriente moderna en la cuestión propuesta, y se va con la antigua, aunque por un camino personal en las explicaciones. Dice este eruditísimo jesuíta que la entrada de la Virgen María en la casa que había de habitar con José tuvo que ser antes de la fecha de la Anunciación (4); por

(1) *De Mysteriis vitae Christi* (París, Vives, 1856...), t. XIX, d. 7, s. 2, n. 2, p. 117.

(2) *Vida de Nuestro Señor Jesucristo...*, p. 268.

(3) *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Bilbao), 43 y 53.

(4) R. M. de la Broise, S. I., *La Santísima Virgen*. Traducción castellana del padre Z. Arámburu (Barcelona, 1909), 85.

lo tanto, en cuanto a las formalidades todas de carácter «sustancial», necesarias para la verdad entera de los derechos y deberes consecuentes a la naturaleza del matrimonio, existía la unión antes de la Encarnación del Verbo en las castas entrañas de la Virgen. ¿Y por qué? Presumimos que se inclina a la doctrina de Santo Tomás y de la mayoría de los Santos Padres en este particular, porque no ve que los desposorios en el derecho de los hebreos tuvieran el mismo valor, en los órdenes jurídico y litúrgico, que el matrimonio; no cree que la diferencia fuera sólo de alguna formalidad, como la introducción de la esposa en el domicilio del esposo. No entendiendo esa equivalencia, no le es fácil tampoco entender que fuera posible evitar el escándalo entre los galileos a las primeras manifestaciones de preñez en la Virgen María.

Esa equivalencia, después de la prudente observación que nos hace de ser aun para los sabios incompleta la documentación referente al derecho y costumbres judías, la pone en tela de juicio el P. Renato De la Broise: 1.°) porque en los documentos, aunque algo posteriores, sacados del Talmud, consta la prohibición que impedía la comunicación directa de los desposorios; las únicas legales eran por otro intermediario que era llamado «el amigo del esposo»; 2.°) porque Buxtorf (1) a quien se debe fe por su autoridad científica en la materia, expone una legislación judía que señala diferencias, no de mera formalidad, sino de carácter esencial entre el desposorio y el matrimonio en la Judea; 3.°) porque la fórmula de bendición (2) para el acto de un desposorio no es propia para determinar la entrega actual de los cuerpos por traspaso recíproco de dominio sobre ellos. ¿Qué grado de probabilidad poseen esas afirmaciones que parece hacer propias R. de la Broise? La revista *Razón y Fe*, en el número de julio de 1905, emite el juicio siguiente: «Con gran tino se aparta el P. de la Broise de la nueva corriente que atribuye a los esponsales judíos los derechos del matrimonio. Prueba que el tal aserto es opuesto al Talmud; pero debiera añadir que se opone a la sana moral, según la cual, la promesa y la entrega producen efectos esencialmente diversos, sin que costumbre alguna baste a confundirlos».

Estas afirmaciones extrañan sobre manera a los defensores de la

---

(1) *De sponsalibus et divortio*, n. 64, 66, 68 *(Thesaurus de Ugolino*, t. 30, p. LXXV). Cfr. De la Broise, *op. cit.*, p. 85.

(2) Id. ibid., t. 30, p. CCCLXX.

tesis contraria. ¿Que los desposorios entre los hebreos no eran estipulaciones que deben «equipararse» a las matrimoniales? No es verdad, responde Meschler (1), porque consta que «en lo sustancial» los desposorios establecían «el vínculo conyugal» según la ley hebrea. La boda era tan sólo para ratificar con solemnidad exterior el compromiso existente entre los esposos. Inexacto, contesta también Fillión (2), porque «el compromiso que de los esponsales vemos dimanar en el derecho hebreo, era «casi» tan estricto como el matrimonio mismo; de tal manera que, para poderlo deshacer, era ordinariamente necesario que interviniese juicio oficial, análogo al que se exigía para dictar sentencia de divorcio». Tengo ante la vista la nueva edición de la documentadísima obra *Archeologia biblica*, escrita por Francisco Javier Kortleitner Ord. Praem. De la lectura (3) de ese libro, por lo que respecta a la cuestión que estudiamos en este momento, queda la impresión consciente de que la fuerza moral y jurídica de los esponsales en el derecho hebreo era muy distinta de la que en su concepto implica la mera promesa de matrimonio: No hay comparación. Tanto, que esposa que tuviera trato carnal con varón que no fuese su esposo, declarada como adúltera, recibía el castigo de ser apedradas muerta (4).

Desearíamos francamente que la cuestión del tiempo en que tuvo lugar el matrimonio de José con María, se resolviera en favor de la opinión que sostiene haberse realizado antes del misterio de la Encarnación, porque entonces creemos que las consecuencias gloriosas, nacidas para San José «jure conjugii», podrían derivarse para honor excelso del Santo Patriarca, si no con más certeza, pero sí con más belleza y claridad de pensamiento. Desearíamos que esa solución fuera una verdad indiscutible por el motivo que acabamos de indicar. Aunque por el mismo motivo nos daría lo mismo, constase «con toda certeza», que entre los hebreos sus desposorios gozaban en lo sustancial de derechos y deberes idénticos al matrimonio.

Nos sería gratísimo poder consignar aquí cualquiera de esas dos soluciones, dándola como ciertamente verdadera. Aunque no se vaya por eso a creer que levantamos la dignidad supereminente de San

---

(1) *Op. cit.*, p. 16.
(2) *Op. cit.*, p. 269.
(3) F. X. Kortleitner O. Prem., *Archeologia Biblica* (Oeniponte ², 1917), 557-560.
4) Ibid., p. 558. Cfr. Fillion, *op. cit.*, p. 269.

José sobre bases teológicas que no sean ciertas: porque una cosa es que nuestra pequeñez no sepa descubrir con evidencia, ni la relación exacta entre el desposorio y matrimonio hebreos, ni la fecha de la realización del matrimonio entre José y María, y otra muy distinta que no existiese antes de la Encarnación la unión suficiente entre ambos para poderla equiparar en muchos de sus efectos primordiales a los de un contrato matrimonial. ¿Que no existió antes de la Encarnación del Verbo verdadero matrimonio? Ciertísimo es que existió verdadero desposorio: y eso basta. Porque en virtud de ese pacto, según el derecho civil de los hebreos, no podía menos de pertenecer a José el hijo que su esposa legítimamente concibiera. Mas para cegar toda salida al adversario, ninguna pluma que tiene derecho a escribir de estas materias afirma que José no fuera «marido» de la Virgen María, apenas pasada la época de la duda que dió ocasión al consuelo, traído por el mensajero celestial con la expresión que estamos comentando. Luego Jesucristo «al nacer», una vez que no intervino en su concepción el concurso ilícito de varón alguno, tenía que reconocer como padre suyo al que era marido de su madre.

Verdad la que explicamos, tan escriturística como patrística; con gusto trasladaríamos a este escrito los testimonios que nos dan a conocer su realidad. Nos remitimos al artículo II del capítulo VII de la obra, digna y docta, que salió a la luz pública el año 1917, escrita por el R. P. Eugenio Cantera, O. A. R. (1). En ese artículo a continuación de los testimonios claros aduce el autor los oscuros que reciben buena luz con el comentario (2).

Y vamos a resolver por fin una dificultad, que para no pocas inteligencias resulta un tormento.

En el día acordado, a la hora del anochecer, acompañado de «los hijos de la boda» sale José a buscar a María que le espera en casa de sus padres. Después (3) de la entrevista, a la hermosa joven, vestida con sus más bellas galas, coronada de mirto y rodeada de sus mejores amigas, se la ve en el procesional cortejo caminar hacia el domicilio de su prometido a la luz de las antorchas y al son de la música (4). Es la entrada solemne de la prometida en el nuevo hogar, ce-

---

(1) *San José en el plan divino*, Monachil, 1917.

(2) Card. Vives, *Pequeña Suma Josefina*. Traducción castellana de J. M.ª Sandova (Roma, 1912), c. XIII, p. 120.

(3) Kortleitner, *op. cit.*, p. 560; Fillion, *op. cit.*, p. 275.

remonia oficial del matrimonio entre los israelitas. Pero prescindamos de la solemnidad del acto: penetremos en su naturaleza. Para penetrarla es necesario conocer el valor de una condición esencial que entraña la constitución de ese acto.

¿Esa condición? La que no pudo faltar para que el consentimiento de los dos tuviera validez: la condición de perseverar por toda la vida en la virginidad de sus cuerpos, consagrados a Dios con voto irrevocable. Sin esa mutua virginidad adoleciera el contrato, no de una mera formalidad, sino de inexistencia según el plan divino. Tan virginal como real tenía que ser el enlace, depositando José en manos de María la joya de su pureza virginal y depositando María en manos de José la suya. Dos estrellas, dice MESCHLER (1), habían de ser, cuyos rayos combinados debían brillar a los ojos de Dios y del mundo con resplandores de inmaculada claridad. El niño Dios, añade BOSSUET (2), había de ser fruto de la virginidad.

Pero ¿cómo conciliar pureza tan absoluta con la existencia del matrimonio que tiende por su esencia a la procreación de los hijos, como a fin primario suyo? Toda condición que anula ese fin, ¿no destruye en su raíz el mismo pacto? ¿No dice SAN AGUSTÍN que no sólo el casamiento, sino el mero deseo de hacerlo, es censurable en personas que ofrecieron con un voto su virginidad? (3) Esta es la dificultad magna.

¿Estamos a la vista de un misterio? Pues entonces es pensamiento del mismo San Agustín que la única razón de su existencia está en el poder del que lo hace. Estamos a la vista de un matrimonio que oculta su hermosura entre celajes de cielo sin que nuestra razón la pueda contemplar desde la tierra. Pero para tranquilizar al entendimiento que desea ver, conviene que sepamos distinguir dos cosas: el derecho y el uso del derecho. ¿No puedo yo vender una casa mía; con la condición de retener su uso para toda la vida? La venta es válida. Porque la propiedad pasa de mis manos a las del comprador que me da el precio convenido: pasa la propiedad en cuanto a la sustancia del objeto, que aquí es la casa, aunque las cláusulas del contrato incluyan la condición de no traspasarla en cuanto al uso. Quizá sirva este sencillo ejemplo para aclarar nuestro caso. José no renuncia por

(1) *San José en la vida de Cristo y de la Iglesia...*, p. 92.

(2) *Panegiriques de Saint Joseph* (MIGNE, *Collection de orateurs sacres*, París, 1846), t. 25, p. 885.

(3) *Virginitatem voventibus, non solum capessere nuptias, sed velle nubere damnabile est.* MIGNE, *PL* 40, 437.

el voto de virginidad «al derecho» de dominio sobre el cuerpo de María: la Virgen no renuncia por su voto «al derecho» de dominio sobre el cuerpo de José; los dos renuncian «al uso» de ese derecho por toda la vida, vinculando a esta renuncia el consentimiento matrimonial. Pero quizá cabe una vigorosa réplica contra esta solución en esta forma. No es lo mismo que el comprador adquiera el derecho a mi casa reteniendo «la facultad» de no habitarla nunca, que llevándose «la obligación» de no usarla jamás. ¿Dónde está la diferencia? Está en que en el primer caso el comprador se ve que es dueño de la casa, porque posee «la facultad» de poderla habitar, aunque no la habite, pero en el segundo caso al comprador se «le prohibe» disponer de la casa, lo cual parece negar la inviolabilidad que envuelve esencialmente la idea de derecho. La obligación de no ejercer el derecho de dominio, ¿no anula «ipso facto» el mismo derecho? ¿Puede haber derecho al uso, si se excluye el uso por una condición obligatoria diametralmente contraria a ese ejercicio, como pasa en nuestro caso? Esta réplica muere con esta respuesta que da el P. Villada: cierto que desaparecería tal derecho al uso, de excluirse el uso en virtud de una obligación que surgiera por imperativos de justicia conmutativa; pero de ningún modo, si la exclusión del uso lícito de ese derecho obedece tan sólo a motivos de otra virtud. Por eso, en la hipótesis imposible de faltar los dos santísimos esposos a la voluntad de Dios claramente manifestada, por incumplimiento del voto, la falta sería contra la obediencia debida a Dios, pero de ninguna manera contra los derechos del matrimonio (1).

Por fin hay un razonamiento que ilumina la cuestión haciendo huir las sombras: ¿no son tres los bienes esenciales del matrimonio? Tres son: la prole, la fe, el sacramento. Los tres los hallamos en el matrimonio de José con María (2): luego el voto de virginidad no llegó a dejar inexistente la realidad del pacto matrimonial por ausencia de alguno de sus elementos constitutivos.

Al contrario: lejos de ser un óbice, sirvió para revestir de belleza

---

(1) La doctrina enseñada por J. B. Sasse, S. I. (*Institutiones Theologiae de Sacramentis Ecclesiae*, II [Friburgi, 1898], *Tract. de Sacramento Matrimonii*, c. I, a. 1), y por el editor de la obra en el escolio correspondiente a ese capítulo, contra las impugnaciones del Dr. Jos. Freisen es muy recomendable para entender la naturaleza del matrimonio virginal de María con José.

(2) «Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, Proles, Fides, Sacramentum.» August, l. I, *De nupt. et concup.*, c. XII, n. 3.

ese pacto. Repitamos que a esa flor debemos el fruto divino que fué el precio de nuestro rescate.

III

Pobremente acabo de hablar del hecho más sublime que conoce la historia. ¿Qué he dicho de su grandeza adorable? ¿Qué de su elevación incomparable? ¿Qué de los encantos de su belleza inmortal? Nada. ¿Quién puede mirar, sin ojos en que brille el respeto más noble y el cariño más hondo, a dos virginidades que para conservarse en la posesión perfecta de sus encantadoras inmutabilidades juntan sus hermosuras con el lazo nupcial? ¿Quién quede contemplar sin gozos angélicos del alma a dos azucenas que conspiran con la fusión de sus aromas al triunfo de la pureza? ¿Quién puede sin lágrimas de ternura en los ojos elevar la mirada al cielo para ver a dos astros que entran en conjunción con la finalidad única de obtener que sean más vivos y profundos los resplandores mutuos de su luz virginal? Toda alabanza que suba de la creación entera para cantar la gloria de las adorables excelencias que contiene esa comunicación de los dos mejores corazones humanos que hubo jamás en la tierra, unidos en un solo latido de palpitaciones purísimas de amor, no puede menos de resultar necesariamente pálida para lo que debiera de ser en proporción con la grandeza de su realidad soberana. ¿Qué podrá nuestra pluma para entonar himnos a esa gloria, a esa dignidad, a esa pureza, a ese latido de amor, a esa fusión de aromas, a esa conjunción de astros, a ese cúmulo de maravillas que encierra el matrimonio virginal, real y perfecto, de María y de José? Nada.

Podemos clavar los ojos en una consecuencia: debemos procurarla, para que la idea final de este nuestro trabajo, llegada a su madurez y desprendida del árbol, la sepamos recoger en lo más hondo del alma.

Comencemos por descubrir la gran consecuencia: que no es otra que la verdadera paternidad de San José para con el Verbo Encarnado. Tarea difícil la de examinar la esencia de la paternidad en la persona del Santo de nuestros amores; cuestión delicada, con frecuencia escollo en que naufragó la ciencia de esclarecidos talentos; tema de palpitante interés, pero que requiere, como pocos, mirada constante a dos faros eternos de luz: a la fe y a la tradición católica.

En cuanto al hecho no hay una sombra: los testimonios que aduce la Escritura llevan a la inteligencia toda la claridad necesaria para enseñarnos que San José recibe con toda razón el honor de ser verdadero Padre de Jesucristo. Leed algunos: aquí (1) los tenemos. Todos los que dan al Esposo de la Virgen el dulcísimo nombre de padre de Jesús, son de la misma Virgen María y del Evangelista. ¿Hemos de creer que esa manera de hablar de personas tan santas y tan enteradas de todo, obedece al deseo de acomodarse al juicio erróneo del vulgo que, por ignorar el misterio de la concepción virginal de Jesucristo, llamaba padre de Jesús al artesano de Nazaret? Eso no se puede creer, responde un teólogo de nuestros días que trata esta cuestión con rigor escolástico (2). Cuando por boca de María y del Evangelista recibe ese nombre, es de seguro porque la realidad no es otra que la designada por el nombre. Es el mismo pensamiento de Suárez; bien se echa de ver que sin especial cuidado dentro de la armonía de las previsiones divinas no dispuso la Providencia que tuviera San José ese nombre, porque ni la Virgen María ni el evangelista San Lucas le hubieran llamado padre, caso de no habérselo inspirado así la misma Persona del Espíritu Santo (3). ¿Es posible que un nombre, escogido por el mismo Espíritu Santo para una persona, nada real diga, sino sólo se diga para adaptarse a lo que en la estimación de los hombres corría de boca en boca, con la particularidad de ser erróneo ese juicio popular? Que ese juicio popular era falso, por atribuir a San José la paternidad «natural» del Niño Jesús, es evidente.

Luego el nombre señala a un padre, que en algún sentido verdadero objetivamente lo es. Tan objetivamente que el P. Macabiau en su tratado magistral «de cultu Sancti Joseph amplificando», nos dice de ese nombre, que es tan propio y exclusivo de San José, que en el sentido real de su significado inmortal, ni el cielo comunicó jamás a ningún otro en la tierra, ni comunicará jamás en el porvenir a na-

---

(1) Cum inducerent puerum Jesum «parentes» ejus. Lc., 2, 27.
Et erant «pater» ejus et mater mirantes super his quae dicebantur de illo. Lc., 2, 33.
Ecce «pater tuus» et ego dolentes quaerebamus te. Lc., 2, 48.

(2) Lercher, op. cit., n. 398, p. 365.

(3) *De Myst. vitae Christi*, disp. VIII, sect. I, n. 3. Ex quo intelligi potest non sine singulari Dei ordinatione nomen hoc illi esse impositum, quia nec Beata Virgo nec S. Lucas absque speciali Spiritus Sancti inspiratione loquuti sunt.

die (1). ¿Se puede conocer esa objetividad, que responde a la majestad de tan excelso nombre, ya incomunicable por haberla agotado nuestro Santo? Entendemos que sí. Declaremos el fundamento ontológico de esa paternidad excepcional: con eso estaremos dispuestos para entender su naturaleza.

Es cierto que José llegó a tener por su verdadero matrimonio con la Virgen María señorío sobre el cuerpo de la Madre de Dios. Quien sostenga lo contrario contradice al Apóstol San Pablo, que en su primera carta a los fieles de Corinto niega a la mujer la potestad sobre su cuerpo, dándosela al marido (2). El dominio marital es un derecho, inseparable del vínculo matrimonial (3). ¿Nace Cristo del seno virginal de María? Es fruto sobrenatural, pero del cuerpo de María; luego en virtud del derecho que le otorga el legítimo matrimonio con esa madre, el fruto es para José. Brota una flor en mi huerto. ¿Que su origen es extraordinario? Nada importa: esa flor es mía. Hermosamente explicado por el eximio Doctor granadino: «terra virginea de benedictione Domini concepit, ad Joseph cujus erat terra, fructus illius benedictionis pertinuit». Bellamente expuesta la misma idea por San Francisco de Sales: yo suelo decir que si una paloma dejase caer de su pico un dátil, la palma producida en el jardín en que cayera la semilla, tendría que pertenecer por derecho al dueño del jardín. ¿Quién podrá por lo tanto dudar que una vez traída por la celestial paloma del Espíritu Santo al jardín sellado del seno de María el dátil divino, la palma inmaculada del Dios encarnado que nació en ese huerto virginal, había de ser propiedad del dueño del jardín sellado: de José?

Yo decía al comienzo de este trabajo que una inteligencia soberana nos iba a descubrir la naturaleza de esa excelsa paternidad, que es la mejor perla que adorna las sienes de San José. Escuchemos la voz de ese genio en un testimonio elocuente; lleguemos con nuestra atención más profunda a percibir hasta la última de sus vibraciones, que no hay una que no suene a originalidad grandiosa de pensamiento.

---

(1) Op. cit., p. 40.

(2) I *Cor.*, 7, 4: «Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.»

(3) Según e Derecho de los hebreos, la mujer llamaba al marido «su señor», Gen., 18, 12, pero sin ser «su esclava». Vid. Kortleitner, *op. cit.*, p. 561, n. 4.

Helo aquí: «Propter hoc Joseph non erat pater Jesu quia Maria sine concupiscentia susceperat Filium?» (1). ¿Por eso José no era padre de Jesús, porque su esposa concibió al Hijo sin concurso de varón? Absit ut hoc sentiat castitas christiana. De ningún modo: eso no puede decir, porque no lo puede sentir, un cristiano que ame la castidad. ¿Por qué? Porque al no oponerse a la verdad del matrimonio la verdad de la virginidad, el marido pudo recibir castamente lo que castamente dió a luz su mujer. Sicut enim caste conjux illa sic ille castus maritus. ¿No está claro? Es José tan verdadero padre de Jesús, como es verdadero esposo de María.

Pero sigamos aún al águila africana en su vuelo a la cumbre del misterio. «Supóngase en la concepción virginal de Cristo la intervención sola de María.» «Si remoto illo (Josepho) illam solam (Mariam) constituam in ordine generationis.» Dirá su esposo, y con razón (2): Quare me separastis? ¿Por qué se me aisla en esa concepción del Verbo encarnado? An dicitur ei: quia tu non genuisti opere carnis tuae? ¿Se me responderá, porque no le engendraste con la cooperación física de tu carne? Entonces contesto: «¿Acaso la esposa mía engendró a Jesucristo por acto carnal?» (3). De ningún modo: María es la madre virginal; yo el padre virginal.

Y veamos ahora al gigante del pensamiento católico posar sus alas, ya cansadas, en la misma cumbre. ¿De quién es Jesús? De los dos: de María y de José. Porque el Espíritu Santo «para los dos» trabajó. «Quod Spiritus Sanctus operatus est, «utrisque» operatus est» (4); en la justicia «de los dos» descansó: «Spiritus Sanctus in «amborum» justitia requiescens» (5); dió «a los dos» el Hijo: «ambobus» dedit Filium.» ¿Y por qué la intervención del Espíritu Santo exigió el concurso físico de «sólo la Virgen María? Así tuvo que ser, porque la actuación divina no podía ser sino en el sexo que tenía que dar a luz al Hijo; pero el Hijo también nació para el marido (6). Ambos reciben del ángel la orden de imponer el nombre al Niño; orden

---

(1) S. Augustinus, *PL.*, 38, 342-351.

(2) Dicit ille et recte dicit. (Ibidem.)

(3) Sed respondebit: numquid in illa opere carnis suae peperit? (Ibidem.)

(4) Ibidem.

(5) Ibidem.

(6) Sed eo sexu, quem parere decebat, operatus est hoc quod etiam marito nasceretur. (Ibidem.)

que indica que la autoridad de ambos es no otra que la propia de padres (1).

Y termina con esta idea, que entusiasmaba a Bossuet, pura como el pensamiento de un ángel: «Quare pater?» Tanto firmius pater, quanto castius pater. ¿Por qué es padre? Tanto más firmemente fué padre cuanto más castamente llegó a serlo. Si en otro orden, cuya posibilidad no queremos discutir, naciera el Hijo después de haber sido concebido por concurso físico, aquella paternidad no llegaría a ser ni tan objetiva ni tan digna como la actual, tan virginal como verdadera, que le llena a José de honra imperecedera.

Ved el testimonio: es lo más afortunado que a nuestro juicio existe para penetrar el sentido de la gran consecuencia que lleva al santo al pedestal de su inmensa gloria. Por eso nos parece que debemos omitir otros muchos, referentes a lo mismo, de autores respetabilísimos en teología. Equivale a citar todos el aducir aquí uno que vale más que todos; es el testimonio de Santo Tomás de Aquino, que apoya la consecuencia en la misma base en que la levantó San Agustín en el siglo V. Es el siguiente: «Eodem modo pater Christi dicitur Joseph quo et vir Mariae, sine commixtione carnis, ipsa copulatione conjugii» (2). Es palabra del Doctor Angélico: con la verdad con que fué José verdadero esposo de María, con la misma fué verdadero padre de Cristo.

Deseamos un apelativo: una voz idónea para determinar en forma exclusiva la paternidad que estamos estudiando. Es más fácil, observa prudentemente el cardenal Billot, no escoger entre los apelativos, que corren entre los autores, ninguno, que hallar uno que sirva para denominar, tal como es, tan sublime dignidad. Y la razón salta a la vista; porque esa paternidad es una excepción que no entra en ninguna de las clasificaciones conocidas; y sabido es que para las excepciones faltan calificaciones.

En el texto (3) que citamos del eminente Purpurado no parece

---

(1) Itaque ambobus dicit angelus, ut puero nomen imponant ubi parentum declaratur auctoritas. (Ibidem.)

(2) 3, q. 28, a. 1 ad 1.

(3) Caeterum cum casus sit sui generis et prorsus singularis, non est in vocabulario humano nomen quo talis relatio significetur. Ideo magis possumus dicere quo nomine, non debeat quam quo debeat Joseph nominari, utique si sermo sit de nomine quod proprie et adaequate exprimat vinculum quo conjungitur ad Christum *(De Verbo Incarnato*, th. 44, quaest. 20, pag. 100).

que haya alusión directa, sino a la imposibilidad de poder hallar en diccionario alguno de la tierra un nombre que adecuadamente exprese la relación que una a San José con la persona de Jesucristo; pero por el contexto es evidente que la referencia apunta a la relación de paternidad.

¿Qué hacer ante una excepción tan privilegiada? No es poco por hoy saber que la realidad supera a todo nombre conocido, por glorioso que parezca y lo sea.

¿No se dice que fué padre «putativo» de Jesús? Hallamos imperfecta esa apelación por su carácter negativo; no nos enseña sino que no fué padre natural.

¿No se le llama padre «nutricio»? Con este inconveniente, para que la denominación sea completa: ese adjetivo denota no tanto la misma esencia de la paternidad, como los oficios y el ejercicio de la misma.

¿No se le nombra padre adoptivo? Tendrá ese nombre su razón de ser; pero ya se ve, después de lo que llevamos expuesto, que para San José no es Jesús persona «extraña», y no siéndolo, no es posible adoptarla en el significado propio de ese concepto.

¿No se le designa con el título de padre «legal»? Ese apelativo lo emplea en sentido muy aceptable Mauricio Meschler; pero en esa denominación hay una idea muy ajena a la realidad que es propia de la paternidad que tratamos de calificar. Conocida es en el derecho hebreo la ley de levirato. ¿Moría el marido sin sucesión? La viuda pasaba a ser mujer del hermano del difunto. Si este hermano tenía de ella hijos, el padre «legal» de éstos, por lo menos del primero, era el difunto (1). Y claro es que la paternidad legal así no compete a nuestro Santo. Por otra parte, toda paternidad legal parece que consiste tan sólo en vínculos externos, que unen al padre con el hijo; después de lo que llevamos dicho, se ve que en la paternidad de San José hay lazos internos y profundos que le unen con Jesucristo.

Hay otros apelativos (2). ¿Le cuadra el nombre de Padre matrimonial? Tiene una desventaja; ese adjetivo ofrece el peligro de llevarnos a creer que San José es padre como lo son todos los demás padres de la tierra, y eso de ningún modo.

---

(1) Kortleitner, *op. cit.*, pág. 563, n. 111.

(2) Cfr. Pérez y Rodríguez, *El Esposo de la Santísima Virgen* (Segovia, 1908), pág. 127.

¿Le vendrá bien el título de padre virginal? Es por ahora el que nos gusta más; pero no dejamos de comprender que no fué padre solamente por haber conservado intacta su virginidad, como lo tenemos demostrado.

Es fuerza confesar que ninguno de los apelativos conocidos satisface plenamente; porque ninguno sirve para llevarnos al conocimiento cabal de la objetividad sublime que está fuera y por encima de todas las paternidades humanas.

Justo es repetir con Billot: «est sui generis et prorsus singularis», por eso nos vemos y deseamos para poder dar con un nombre que sea expresión adecuada de una excepción tan ilustre. Sea por hoy la mejor expresión que salga de nuestros labios con admiración reverente: padre «inefable».

Pensamos que nuestras afirmaciones recibirán límites más definidos, oponiéndolas a una teoría que es poco menos que una herejía. Nos referimos a una de las teorías, que en su libro, *El Inmaculado José*, incluído desde el día 26 de febrero de 1907 en el Indice, defiende el P. Corbató. La queremos recordar para que se vea el abismo que media entre el error corbatista y las afirmaciones que acabamos de proponer en el estudio anterior.

El error está en admitir dos gérmenes de vida natural, sin que la falsedad errónea desaparezca, porque la fusión de esos dos gérmenes en el seno de María, sea virginal por la intervención eficaz del Espíritu Santo. ¿No se afirma con eso la paternidad «física», aunque sobrenatural del esposo de la Virgen? ¿Qué importa que la acción divina supliese los preámbulos y el modo, si una vez unidos por acción sobrenatural, conservaban los gérmenes su virtud «natural activa»? ¿No es eso decir que en el hecho mismo de la concepción de Cristo hubo cooperación «física y natural»? Y eso nunca; es dogmático el deber de rechazar todo concurso físico y natural de San José, en cualquier sentido, en la generación del Verbo encarnado.

La concepción virginal de Jesucristo es un estupendo milagro por parte del principio activo, que no es otro que el mismo Espíritu Santo; es natural, por parte de la madre, en cuanto a prestar su concurso físico a esta acción sobrenatural de la tercera persona de la Santísima Trinidad.

La verdadera paternidad de San José deja inviolable la concepción absolutamente virginal de Jesucristo. Esta concepción es un dogma.

Gustan de llamar los autores a San José, dice MESCHLER (1), la sombra del Padre celestial. Imagen es ésta tan bella como verdadera. ¡Cuán magnífica aparece la paternidad de San José al considerarla irradiación extraordinaria de la divina paternidad!

Nos satisface esta idea, que vemos en cultas conferencias ponderada: la paternidad de José no la cimenta de una manera adecuada y total la cualidad, por altísima que sea, de ser esposo virginal de María. ¿Qué es lo que se declara al hacer esta afirmación? Que el título de justicia que del matrimonio de ambos esposos nace para llamar verdadero padre de Jesucristo a José, recibe su complemento, que corrobora esa denominación, «del reconocimiento (2) del Padre celestial, que quiere que San José sea siempre y en todo su legítimo representante». Así es: ese reconocimiento completa y realza los derechos y los oficios debidos a José, como esposo de la Virgen, respecto del Verbo encarnado.

Es reconocimiento de tal naturaleza que comunica a José los caracteres de paternidad en forma tal, que ni los tuvo ni los tendrá jamás padre alguno en la tierra.

El Padre celestial realzó la paternidad de José al comunicarle una autoridad que fuera reflejo espléndido de la suya. Una mirada a la historia, escondida, pero divina, de tantos años en que el Dios humanado vivió obediente en la casita de Nazaret a las indicaciones de José, basta para descubrir que su representación paternal, en cuanto al poder de guiar y de mandar, fué la sombra, tan perseverante como peculiar, de la divina autoridad.

La realzó al comunicarle un amor al Hijo, que nació para María y para José, tan intenso como universal. Así, el huerfanito que no tuvo en la tierra padre «natural», gozó del amor de un padre «verdadero» que le quiso con el cariño más entrañable. «Cuando el Padre celestial habla a su Hijo por medio de su terrenal representante, lo hace con un sonido que brota de un corazón vivo, de carne y sangre, eco de un amor como ningún padre lo puede tener a su hijo (3). Así resulta ser la paternidad de José una de las más conmovedoras comunicaciones de Dios al hombre. Sin podernos detener más en este as-

---

(1) *Op. cit.*, p. 73.

(2) Así explica esta cuestión el R. P. MIGUEL HORN, S. I. *(Conf. ined.)*

(3) MESCHLER, *op. cit.*, p. 78.

pecto regaladísimo de pensamientos, vamos a coronarlos con aquella frase de San Juan Crisóstomo, que en su solo enunciado nos descubre las propiedades más amables y grandes que debieron bajar del cielo para hermosear la paternidad del representante del Padre eterno en la tierra: «Hoc tibi do quod, salva virginitate, paternum esse potest.» Esa frase es reveladora: la Providencia confirió a José todas las prerrogativas que se pueden desear en la inteligencia y en el corazón de un padre, salvos los derechos que reclama para su honor la pureza virginal (1).

IV

En el plan divino de la Encarnación figuran tan íntimamente asociadas, como inconfundiblemente distintas, tres personas: Jesús, María y José, las más augustas de la tierra y del cielo. ¿También José? Sin duda; tan clara es esa relación de función cooperadora, como verdadera es la predestinación del Santo Patriarca para esposo de María y padre de Jesús. No perdamos de vista estos dos títulos suyos, que son los fundamentos teológicos de su grandeza. ¡Qué afinidades tan nuevas y tan exclusivas surgen para nuestro Santo de esas dos excelsas realidades! Alguna intranquilidad sentimos, sin embargo, al llegar a esta parte del trabajo, en que anhelamos tender el puente que nos lleve a la deseada ribera. No es, quizá, tan hacedero hallar, con explicación que a todos agrade, ese puente que nos pase de una orilla a otra: de la orilla de los dos títulos estudiados a la del derecho que es necesario tocar, para al momento clavar en su campo la bandera de la protodulía en honor del glorioso Patriarca San José. De ahí que sintamos alguna inquietud.

Todo plan es con fin propio. ¿Acaso un arquitecto traza el mismo plan cuando persigue alinear una calle que cuando trata de levantar una casa? Estamos a la vista de un plan grandioso: la creación del mundo. ¿Cuál es su fin? No podemos en Dios imaginar otro que la inclinación natural suya de comunicar los tesoros de su bondad. Y esa bondad, repartida ya entre los seres del universo, no cesa de entonar con su belleza y armonías un himno perpetuo de alabanzar al amor,

---

(1) Ὅπερ ἐστι πατρός ἰδῖον, οὐ λυμαινόμενον τὸ τῆς παρθενίας ἀξίωμα, τοῦτό σοι δίδωμι. In Matth., hom. IV; *Opera omnia*, t. VII, p. 58. Parisiis, 1727.

que ideó con su sabiduría y realizó con su poder el cúmulo de maravillas que admiramos en la creación.

Esa bondad divina en ese grado de comunicación, con su variedad y hermosura, en todos los reinos en que la vemos amorosa, no sale del plano en que brilla el orden de la naturaleza.

Más; podemos contemplar esa bondad como expansión exterior de un impulso interior más generoso, dibujada como en su imagen en nuestra alma; en la imagen del entendimiento, como luz, para conocer la verdad que no salga de la esfera de su poder nativo, lo mismo que en la imagen de nuestro corazón, como calor, que nos mueva a gozar de los encantos de un ideal que diga proporción con las energías propias de su entidad expansiva. Esta comunicación del amor divino, sin poder menos de reconocer que es muy superior a la primera, cuyo término son los seres que carecen de inteligencia y de libertad, no llega aún a trasponer las fronteras de la naturaleza.

Hay una imagen, grabada por la mano de Dios con cariño paternal en el fondo de nuestras almas, tan divina que retrata el perfil vivo del mismo Dios; tan hermosa que roba los ojos y el corazón del Espíritu Santo; tan santa que prepara la morada habitual de la misma Santísima Trinidad; tan excelsa que sirve con su poder para elevar a la naturaleza a un orden divino. Hablo «de la gracia». De la gracia que es semilla de la gloria. Cedo con gusto la palabra al M. I. Sr. Dr. D. Ricardo Gómez y Roji (1), que nos va a exponer con teológica poesía esta última idea. «La semilla que el jardinero recoge del cáliz de una flor, ni tiene colores, ni perfumes, ni hojas, como la misma flor cuando despliega su corola al sol de primavera; pero ya se ve que en su ser lleva toda la virtualidad necesaria para que un día rompa en toda esa variedad agradable de cualidades que son su encanto, cada una en su forma, porque no tardará en llegar la estación en que veamos a esa flor, con perfume, con colores, con hojas y con fruto».

Eso es la gracia; imagen de la divina naturaleza que contiene en su vida toda la fuerza necesaria para poder, apenas trasplantada de este valle de lágrimas al paraíso de los cielos, ser al momento flor, ser aromas, ser hojas, ser fruto de gloria en la eternidad feliz.

---

(1) *Las realidades divinas en el cristiano.* Conferencias pronunciadas en San Ginés, de Madrid, durante la Cuaresma de 1923, pág. 83.

Esas altas comunicaciones del amor divino que regalan a las almas justas y bienaventuradas, a las primeras el don santo de la gracia y a las segundas el premio proporcional en la gloria, constituyen, con su unidad y con su diversidad en el gobierno de las almas, el orden sobrenatural.

Aún hay una comunicación del amor divino que supera a esas dos: hay una que es lo sumo en las expansiones «ad extra» del corazón infinito de Dios. ¿Cuál es esa comunicación que agota de esa manera las efusiones infinitas del corazón divino? Es dulcísimo su recuerdo: y necesario aquí para poder deducir la conclusión teológica que buscamos, sin perderla de vista jamás en todo este estudio.

En una noche, «más clara que el medio día», y para siempre memorable, Dios bajó a la tierra: dos naturalezas, una divina y otra humana, se dieron la mano en la persona misma del Verbo.

Ese es el hecho; síntesis divina de todos los acontecimientos de la historia. ¿Cómo pudo ser? Lo ignoramos en absoluto: pero lo creemos con todo el júbilo de nuestra alma. Esa inclinación de los cielos a la tierra eleva la tierra a los cielos. El eslabón divino que une la bajada de los cielos con la subida de la tierra es Jesucristo. ¡Qué bajada de Dios tan profunda; qué subida del hombre tan excelsa! Dios por una suprema inclinación de su inmensa bondad desciende de las alturas del cielo para comunicar la misma personalidad del Hijo, que es su eterno encanto, a una naturaleza, como la nuestra, de cuerpo y alma, que de esa manera llegan a subsistir con el mismo sostén personal, que es natural a la divina naturaleza.

Esa es la unión hipostática: no es fusión, no absorción, no confusión, no conversión de naturalezas, sino elevación de la humana, despojada de su propia personalidad, sin poder ya vivir en otra hipóstasis, que la que sostiene a la divina en el hoy de la eternidad.

¿Es aproximable a esa comunicación estupenda del amor divino ninguna otra? Ninguna. La gracia es una inclinación amorosa de la Divinidad que al hombre endiosa por medio de una cualidad, que del poder obediencial, existente esencialmente en la misma entidad del alma, sale por el poder divino a la vida para ser en el justo la raíz de toda su elevación en el orden sobrenatural. Pero es elevación que obedece a la inherencia de una realidad que al fin es un accidente; luego la unión, aunque desde luego física, siempre resulta accidental por no ser la divinidad la que «por sí misma» toca al alma para la

formación entre las dos de «un todo sustancial». ¿Pero esa gracia, convertida en gloria, de la que es semilla, no dará un «todo» en que uno de los elementos de ese todo sea algo sustancial divino? No. ¿Ni reforzada por alguna luz extraordinaria que abra a la vista del bienaventurado los horizontes, claros y limpios, de la verdad y bien absolutos, podrá llegar el alma, en su patria ya, a un contacto físico en que participe, no de una manera accidental, sino en forma «sustancial» de la misma divinidad? No; en esa línea de uniones, escogida la mejor, dista de la hipostática en perfección abismos.

Sólo en la unión hipostática hay contacto de la Divinidad, físico y sustancial, con una naturaleza como la nuestra. Para su explicación, desde luego supuestas las enseñanzas del dogma, basta este razonamiento. La personalidad es algo sustancial de toda naturaleza inteligente, ¿no es claro? Luego la naturaleza humana en Jesucristo, al no poseer la personalidad propia de hombre, sino disfrutar de la del Verbo que es Dios, adquirió un complemento sustancial al juntarse para subsistir en la persona del Verbo. ¿Y no es eso decir que la humanidad de Cristo constituye con la segunda persona de la Trinidad augusta un todo sustancial?

Adorable misterio: lleno de claridad para el pensamiento capital de este nuestro trabajo que se va acercando ya a su fin.

Conocida la unión hipostática es fácil comprender lo que deberá entenderse por orden hipostático; lo formarán toda aquella variedad armónica de elementos necesarios para realizar la Encarnación del Verbo según el plan divino.

Los que viven con aproximaciones solas de gracia y de gloria a Dios, que es la santidad absoluta, merecen el título nobilísimo de hijos adoptivos que pertenecen a la de Dios. Pero hay una familia, sagrada por excelencia, de la que no es miembro ninguno de los de ese brillante número de hijos adoptivos de Dios, que viven en círculos de santidad dentro del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. Esa familia la componen sólo tres miembros: Jesús, María y José. Tres, ninguno más, integran ese orden hipostático.

La santa humanidad de Jesucristo, sustancialmente unida a la segunda Persona, es el centro de ese orden; la Virgen María, por engendrar de su propia sustancia tan sagrada Humanidad, ya se ve que es otro de los elementos constituyentes; San José, esposo verdadero de la Virgen María y padre verdadero de Jesucristo, no puede menos

de pertenecer también a la constitución del orden que la unión hipostática exige para su existencia.

El primer puesto es para Jesucristo; el segundo para la Virgen; el tercero para San José. Precisa entre esas relaciones de carácter tan sublime, alguna declaración más amplia, que interese especialmente a nuestro intento.

Nos place tomar por guía en esta ocasión a Macabiau: sin que eso quiera decir que su criterio nos parezca la última palabra sobre el particular.

Nada hay en la creación que en alguna manera no diga referencia a la persona de Cristo, que es la causa, lo mismo eficiente que final, de todos los mundos. Todo es irradiación suya: no hay átomo en ninguna de las esferas del ser, altas y bajas, que no sea para su gloria.

Aprobada esta relación, pensemos en otras más íntimas que miran al Verbo encarnado.

Hay funciones que fueron necesarias para realizar la Encarnación del Verbo: con añadir a esas funciones el carácter de instrumentalidad, porque colaboraron con la causa principal, que es Dios, para que fuera un hecho el plan de tan gran misterio, conseguiremos elevarlas a la categoría de ministeriales.

Entre esas actividades ministeriales las hay que sirvieron para preparar el misterio, propagar su noticia por el mundo, manifestar su grandeza, distribuir sus beneficios, procurar, en una palabra, la exaltación de Jesucristo.

Las hay, que sin excluir ninguna otra de esa naturaleza, sirvieron para contribuir con su cooperación objetiva a la estructura sobrenatural de la realidad misma del misterio. ¿Quién no ve, con indicar tan sólo esta diferencia, que todo ministerio, que consista en estas últimas actividades de cooperación, da origen a relaciones tan íntimas con la persona adorable de Jesucristo, que es imposible existan en un plano, que no sea inmensamente superior al plano en que vive cualquiera otra por más elevada que sea?

El ministerio por excelencia, que origina la más profunda de las relaciones imaginables con la persona sagrada de Jesucristo, es el de la misma Humanidad del Salvador, al elevarla Dios con su poder a ser parte sustancial del Todo Hipostático.

El ministerio de la maternidad divina que une a su afortunadísima poseedora, por contacto directo de comunicación física de ser y de

vida con la Humanidad subsistente en la persona del Verbo, no hay duda que sea lazo de relacionización entre la Madre y el Hijo, tan eficaz, que entra con su actividad, sobrenaturalizada por la actuación del Espíritu Santo, en la existencia misma del misterio.

¿Muévese en la órbita de esas cooperaciones sobrenaturalizadas de relacionización el ministerio de San José? Pensamos que sí, con tal que en ese plano ocupe el puesto ínfimo, que es el tercero. Pisamos terreno firme al señalar para nuestro Santo ese puesto, que en el orden Hipostático es el tercero, pero incomparablemente mejor que toda otra posición cualquiera en todas las demás esferas de la jerarquía de seres. Porque seguimos en la afirmación los pasos de un maestro que conoce los caminos seguros de la Teología. Escuchad a SUÁREZ: «et in hoc ordine (unionis hypostaticae) intelligo institutum esse ministerium Sancti Josehp et esse velut in infimo gradu illius: et ex hac parte excedere reliqua, tamquam in superiore ordine existens» (1). La primera parte de este testimonio es la que ahora nos alienta, pero la segunda, que es su corolario, tengámosla presente para luego.

A Suárez, sin dejar de ser maestro, le cupo la honra de ser discípulo a su vez de otras insignes lumbreras de la teología que le precedieron en el camino. En esta nuestra cuestión tuvo que notar la fuerza probativa de aquella proposición de Santo Tomás de Aquino: «Hoc matrimonium ad hoc ordinatum est specialiter quod proles illa in eo susciperetur et educaretur» (2). Habla el Doctor Angélico del matrimonio de José con María: asevera que en su institución no persiguió el plan divino especialmente otro fin que el que los dos cónyuges recibieran y educaran a la prole, que era Dios. Es, expuesta de otra manera, la misma idea que la de San Agustín, ya explicada, cuando nos proponía que el Espíritu Santo, descansando en la santidad de ambos, concedió a los dos el Hijo; como es la misma, dicha en otra forma, de San Jerónimo, cuando escribe: «Joseph virgo fuit per Mariam, ut «ex» virginali conjugio Virgo Filius nasceretur» (3).

Pues bien; si el matrimonio de ambos esposos lo instituyó Dios con el fin especial de que el Hijo suyo naciese dentro, y de ningún modo fuera, de ese pacto virginal, ¿no concluiremos bien al declarar

(1) *De Myst. vitae Christi*, disp. VIII, sect. 1, n. 10, p. 125.
(2) In 4 sent., d. 30, q. 2, a. 2 ad 4.
(3) Cfr. MACABIAU, op. cit., 127.

que San José, siendo como es verdadero esposo en ese matrimonio y padre, por lo tanto, también verdadero de la prole, aun sin engendrarla por concurso material, cooperó con su actuación ministerial a la Encarnación en su mismo «fieri»? ¿No resalta en esa cooperación objetiva que entrañan esos dos títulos realísimos de esposo y padre, un concurso instrumental que sin ser de actividad eficiente, ni de causalidad material, ni mucho menos de efectividad formal, envuelve cierta eficiencia final que establece alguna conexión de dependencia entre San José y la realización misma de la Encarnación del Verbo? Nótese que no decimos que la realidad sublime, en esos dos títulos entrañada, moviera al Espíritu Santo a producir en el seno de la Virgen la prole divina; sino lo que acabamos de afirmar es que el Espíritu Santo por un acto libérrimo de su voluntad quiso determinar que hubiese aquella dependencia entre el misterio de San José y la formación del Verbo en las castas entrañas de María.

Yo bien sé que no gustará a todos este razonamiento, oponiendo que no puede haber dependencia donde no hay causalidad, y ésta en el caso no le hubo, ni en la línea de finalidades, porque no hubo sino una condición realizada: el hecho del matrimonio y paternidad virginales, indispensable para realizar el misterio de la Encarnación.

No quiero discutir ahora el valor de este reparo; y no lo hago, porque creo que la objeción deja intacto el fondo de la cuestión, atacando tan sólo la manera de proponerla.

Supongamos que se trata de una condición, pero con ese carácter de necesidad, por nadie negada, en esta economía actual de la Redención, de que el hecho, exigido por esa condición, dependió del consentimiento libre de José, que quiso ser esposo de María y padre de Jesús; siempre resulta un ministerio con poder de relacionización estupendo dentro del orden Hipostático. Es claro; porque sin los medios que exigía la condición, y esto dependía de la libertad de nuestro Santo, la Encarnación no hubiera podido ser un hecho. Lo que vemos en las dos maneras de hablar es esta verdad cierta: que entre la cooperación ministerial de San José y la Persona Divina que encarna en el seno de la Virgen, existe un enlace moral, cuyo fundadamento real son el matrimonio y paternidad del Santo Patriarca: «todo por preordenación divina». Y por lo tanto, las relaciones de esa cooperación ministerial giran en el círculo hipostático. Hemos llegado al punto culminante de la tesis.

Las comparaciones, que son odiosas, aquí nos convienen. Veamos desfilar ante nuestros ojos los tres ministerios que en la vida de la Iglesia fueron y son tan ponderados por su elevadísima dignidad.

El primero es el ministerio de los ángeles. ¿Qué supone? Realizado el Orden Hipostático; no es elemento de ese orden. Los ángeles sirvieron a Cristo; pero ese servicio no influyó en la existencia misma de su Encarnación. ¿Ni el arcángel plenipotenciario celestial, que negoció con la Virgen la bajada del Espíritu Santo para la concepción del Verbo, subió a ese plano de relaciones hipostático? No; cumplió una misión que le conquistó honor y gozo de valor muy estimable, pero que le dejó en la dignidad que le correspondía al puesto que ocupaba.

El segundo es el ministerio de San Juan Bautista; toda su cooperación ministerial, como es fácil observar por los mismos testimonios de la Sagrada Escritura (1), aparece con la tendencia única de preparar los caminos del Señor, de exhortar a recibir los beneficios del Mesías, de procurar la salvación de las almas. Todo lo grande del Precursor evoluciona en el orden de la gracia; magníficamente, pero en ese orden. ¿Mas no es verdad que entre los nacidos de mujer ninguno como el santo Precursor de Jesucristo? ¿Luego con más razón que José pertenecerá al Orden Hipostático? Observad que la réplica prueba demasiado, que es lo mismo que probar nada; porque de ser verdad lo que trata de convencer, tendríamos que admitir que San Juan Bautista debería pertenecer al Orden Hipostático con más derecho que la misma Virgen María, que también nació de mujer. El sentido del testimonio es discutidísimo; pero lo cierto es que las palabras de Cristo, examinadas en el contexto, no tratan de una preferencia absoluta de Juan sobre los nacidos de mujer; y lo más probable es que se refieren a una preferencia de dignidad respecto de los profetas, entre los cuales, como tales, ninguno sobresale como el Precursor (2).

El tercero es el ministerio de los Apóstoles; por altísimo y católico que sea, ejerce en el orden de la gracia su actividad relacionada únicamente con la salvación de las almas, que es fruto de la Redención, pero no con la persona misma redentora en cuanto a su Encarnación, que es la raíz de todo fruto que salve a las almas.

---

(1) Lc., 1, 76; Mt., 3, 3; Jon., 1, 7; Mt., 11, 14.

(2) Mt., 11, 3; «Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista».

V

Llegamos a la deseada ribera; la tocamos ya porque tendido el puente que une las dos orillas, no hay más que pasarle. La excelencia del ministerio que supo así estrechar las relaciones de José con la persona misma del Salvador en el misterio de la Encarnación, nos pone al alcance de la mano el derecho a la protodulía, cuya defensa es la verdad querida que persigue este trabajo.

Desde luego, de lo dicho es lo más fácil deducir la dignidad incomparable de nuestro Santo. Ningún ministerio, como el suyo y el de la Madre de Dios, tuvo la suerte de evolucionar en un orden superior al de la gracia y de la gloria, y como las subidas en dignidad responden a las alturas en ministerio, es justo concluir que las dos dignidades más elevadas en la creación entera son las de María y de José. De todas las existentes sólo una vence a la de José: la de la Virgen por su maternidad divina. Hecha esta excepción, no sólo de las existentes, sino de todas las posibles en el porvenir, será siempre felizmente la primera la del esposo virginal de María y padre legítimo de Jesucristo, porque la posesión de estos dos títulos de elevación que le otorgan el acceso a relaciones directas con el misterio central de la Redención, es tan suya, que no la tendrá jamás ninguno por ser ya incomunicable.

Esa es la supremacía que sale llena de majestad del contenido virtual de los anteriores razonamientos. Supremacía que exige supereminencia en la santidad.

No por vulgar a fuerza de repeticiones, deja de ser profundísimo aquel pensamiento de SANTO TOMÁS (1): toda elección divina que escoge a una persona para un cargo, va tan eficaz al fin, que sabrá las cosas combinar de tal manera, que la persona escogida posea toda la idoneidad necesaria para el debido desempeño del cargo. La ley formulada en este pensamiento es universal; tanto más infalible, cuanto más sublime sea el cargo. Luego con el mismo criterio hemos de apreciar en una persona, elevada a un puesto de carácter sobrenatural, la dignidad del ministerio que la santidad de su alma. A más dignidad, más santidad; a dignidad supereminente, santidad supereminente.

(1) 3, q. 27, a. 4 ad 3.

Ese es nuestro caso: la supremacía de San José en cuanto al honor del cargo, que recibió de las manos de Dios exige la supremacía en cuanto a los tesoros de santidad con que enriqueció su alma la bondad divina para el digno desempeño de su alto ministerio.

A la vista de estas dos supremacías que reunidas dan una soberanía sobrenatural a la que no podrá llegar jamás ninguno de los santos del cielo, nada más justo que pedir para San José el derecho a la protodulía.

Con sólo el recuerdo ya de las formas de culto que expusimos al comienzo de este estudio, queda en plena luz la conclusión teológica, que es el término de nuestros anhelos.

¿No es verdad que no aspira por la tendencia de su ser el culto religioso que tributa la humanidad a los Santos, a otra finalidad que a la de venerar la grandeza sobrenatural en ellos existente? ¿No es cierto que en esas aspiraciones religiosas de la humanidad los homenajes de veneración deben ser proporcionales a la dignidad sobrenatural que resplandece en la frente de cada uno de los bienaventurados, que reciben esos reconocimientos íntimos de honor y de amor? Eso decíamos sin dejar en todo el camino de poner el pie en cada una de las huellas que nos dejaron para ir seguros los guías de la teología católica.

Luego todo está claro: la grandeza de San José, que, entre todas las creadas y creables, es, con excesos de valor imponderable, la mejor, después de la supercreada de la divina maternidad, por reunir en su personalidad excelsa la majestad de dos supremacías sobrenaturales en privilegios de dignidad y progresos de santidad, no puede menos de ser acreedora a un culto público que sea de suma dulía. Esta suprema dulía que nos place expresar con la sola voz de protodulía, es un derecho que nadie puede negar a la excelencia supereminente de José.

El culto así, con ese carácter de predilección primera, lo reconocen prácticamente los pueblos, que cada día acuden con impulsos de extraordinaria devoción a los pies del glorioso Patriarca.

La declaración plana de su Patronato católico, que una pluma inmortal vino a fundamentar más en la encíclica *Quamquam pluries*, al trazar la semblanza perfecta del Esposo de María y Padre de Jesús, también es un reconocimiento virtual de la protodulía, debida a nuestro Santo, porque resulta ser en la liturgia el único agraciado

con el título oficial de Patrono de la Iglesia universal. ¿Y quién duda que la institución del rezo auténtico de la Sagrada Familia para toda la Iglesia envuelve el mismo reconocimiento?

Pero urge un reconocimiento explícito de esa protodulía: una declaración oficial, emanada de la autoridad infalible de la Iglesia que eleve a verdad católica de la fe ese derecho, cuyo dulcísimo ejercicio, cada día más progresivo y siempre ascensional, levanta el corazón de las sociedades a ideales de paz y de dicha que no se encuentran entre los bienes de este mundo.

La hora actual parece de lo más propicia para que declaración tan solemne se consiga.

Sabido es que el año 1870, 38 de los 42 Padres purpurados que asistían a las sesiones del Concilio Ecuménico del Vaticano, con 220 más entre Arzobispos y Obispos, suscribieron el postulado en que el doctísimo liturgista y eminente consultor entonces de la Sagrada Congregación de Ritos, Luis Marchesi, proponía a la augusta asamblea el culto público de suma dulía en honor del esposo virginal de la Madre de Dios. Tanto a los tristes acontecimientos de aquella época, que llenaron a la Iglesia de luto, como a la muerte del más insigne abanderado de la causa, obedeció la poca fortuna de que el postulado en flor no llegara a su madurez.

En otra notabilísima tentativa, cuya gloria se debió al celo incansable de Macabiau, S. J., dieron en 1889 sus nombres para obtener de la sede de Pedro la misma gracia, alrededor de 600 primeras autoridades eclesiásticas (1). ¿Quién hubiera pensado que también esta segunda vez corrieran los anhelos manifestados en encuesta tan colosal la misma poca suerte que los deseos fervorosos incluídos en el postulado del 70?

Lo cierto es que fracasó el nuevo empeño. ¿Por el alboroto que

---

(1) Véase íntegro el *Postulado:* «Una cum aliis Emis. Cardinalibus ac Rmis. Archiepiscopis et Episcopis, Infrascriptus postulat: ut Sanctitas sua gloriosissimus Leo, Pp. XIII, pro sua auctoritate decernat:

1.° Ut, quemadmodum Beatus Joseph, ceu Pater Christi, *tanto melior creaturis omnibus effectus fuit, quanto differentius prae illis nomen haereditavit,* sic ipsimet per sacrorum Rituum Congregationis decretum Protoduliae cultus, in Ecclesia catholica atque in s. Liturgia, post Beatam Dei Genitricem, prae omnibus Coelitibus, in posterum tribuatur.

2.° Ut venerabile Josephi nomen, ceu supremi, post Dei Genitricem, Ecclesiae catholicae Patroni, in Missae sacrificio, nempe in Confiteor, in orationibus, Suscipe, sancta Trinitas, Communicantes et Libera nos, post dulcissimum Mariae nomen, invocetur.

provocó la intelectualidad protestante al comenzar a señalar claudicaciones en la Iglesia por novedades proyectadas contra la inmutabilidad del dogma? Hay quienes así creen. ¿Por la oposición terrible de una personalidad, santa en virtudes, altísima por su cargo y esclarecida por su talento, que por adhesión tenacísima al Rito tradicional no quería ni pensar en innovaciones litúrgicas que pudieran derivar del derecho de la protodulía, si llega este derecho a obtener en forma definitiva la aprobación dogmática de la Santa Sede? Así creen los más.

Veamos nosotros en las contrariedades por que ha pasado ese derecho el dedo de Dios, que quiere para sus planes predilectos años previos de adversidad; para su día, la oportunidad del momento.

Esa oportunidad parece haber llegado ya; dentro de breve tiempo esperamos que las sesiones del Concilio Ecuménico del Vaticano, suspendidas, vuelvan a reanudarse; tenemos noticia de que el movimiento de preparación de trabajos para el Concilio, cuya fecha de reapertura está casi al caer, entra ya en un período intenso de actividad. Este grandioso movimiento nos debe a todos interesar.

¡Qué hermoso día aquel en que, por votación unánime de miles, quizá, de augustos Padres, reunidos en sesión, que será de las más memorables del próximo Concilio Ecuménico del Vaticano, llegue el derecho de la protodulía, que acabamos de defender para San José, a obtener la gloria inmortal de una declaración favorable!

Así sea: verdad que, con las dos de la Asunción y de la Mediación universal de la Virgen María, de las cuales es bellísimo complemento, viva en eterna compañía de las reveladas.

F. Hormaeche.

TEÓLOGOS EXTRANJEROS FORMADOS EN ESPAÑA

II

EL AGUSTINO FR. GREGORIO NÚÑEZ CORONEL (1547-1620?)

De un teólogo muy querido de Clemente VIII, al decir de Felipe Elsio, vamos a tratar ahora. Decíase Fr. Gregorio Núñez Coronel, natural de Lisboa. ¿Cuándo nació? No señalan los autores que hemos leído la fecha de su nacimiento; pero si en 1607 tenía sesenta años de edad, vería la primera luz hacia 1547. Afirma el P. Santiago Vela, O. S. A., que «no cabe la menor duda que era ya sacerdote cuando ingresó en nuestro convento (agustiniano) de Salamanca», y que en la Universidad salmantina debió hacer sus estudios o ampliarlos. Consta su asistencia a las clases universitarias antes de 1575 y que mantuvo conclusiones teológicas en 1570.

Su profesión religiosa la hizo en 8 de mayo de 1576. Muy luego se incorporó a la provincia portuguesa agustiniana, y en 1580, al cambiar de dinastía el reino portugués, descontento, al parecer, del nuevo régimen, se retiró a Francia y luego a Saboya, en donde el duque Carlos Manuel le nombró su predicador. Asegura Elsio que llamado a Roma enseñó muchos años teología, y que se cautivó el afecto del Papa Clemente VIII, a quien en 1594 dedicó su primer libro teológico. Había sido confesor del Cardenal Aldobrandini antes que ocupase la silla de San Pedro. Hízole Clemente VIII calificador del Santo Oficio y de la Junta llamada Congregación *de Auxiliis*, de la que llegó a ser secretario. Según Hervás, le designó también por su predicador. Otorgóle Paulo V el Obispado de Castellana y Horta, que rehusó alegando su edad sexagenaria, y en recompensa le asignó una pensión vitalicia.

En su Religión asistió al Capítulo General de 1587 como Definidor por la provincia lusitana, y al de 1620 como Definidor por la de

Cerdeña. Obtuvo también el título de Maestro. Expiró en Roma en 1620 o en 1626. Graciani le dedica estos dísticos en su *Anastasis Augustiniana:*

Lumen es et columen fidei rectique Magister,
Firma nec exigua nixa columna basi,
Consulis in medium, responsaque sana ministras:
Nempe facis per te crescat ut Urbis honos.

Salieron de su pluma algunas obras teológicas que vamos a examinar. La primera *de la Verdadera Iglesia de Cristo* (1), en la que intenta demostrar la condición, dignidad y autoridad divina de dicha Iglesia. Quiere, como soldado de Jesús, combatir contra los enemigos de su Sagrada Esposa, y por eso deshace sus herejías. Abarca la obra diez libros; empieza por explicar la amplitud y dignidad de la unidad y por sentar como principio inconmovible que fuera de la Iglesia católica no hay salvación. Va después tocando estos puntos: nombres de la Iglesia militante, su verdadera definición, visibilidad, miembros, señorío en la interpretación de la Escritura, alucinación de los herejes en la designación de notas, unidad de la Iglesia genuina de Cristo, temeridad de los príncipes ingleses que juntaron el primado pontificio con la regia potestad; y finaliza demostrando que la Iglesia genuina es maestra certísima de la verdad y religión, tiene jurisdicción en las causas y contiendas de la fe, y esa jurisdicción no la ha traspasado a los laicos: de donde se infiere la distinción entre ambas potestades.

Emplea el siguiente método: enuncia la tesis, la explica y prueba con testimonios escriturísticos y tradicionales. Su estilo no puede llamarse escolástico, sino polémico y expositivo; el lenguaje es bastante castizo. Francisco Peña denomina al libro *praeclarum opus*, obra preclara; y el censor Santucci lo elogia por la elegancia de la frase, gravedad de las sentencias y doctrina no mediocre. Sin embargo, muchas de sus demostraciones no convencerán a los herejes, por

(1) *De Vera Christi Ecclesia libri decem.* Authore Fr. Gregorio Nunnio Coronel Lusitano, Ordinis Eremitarum S. Augustini Professore, et Sacrae Theologiae Doctore. Ad Sanctissimum Dominum Nostrum Clementem VIII Pontif. Maximum (Escudo Pontificio). Romae, Ex Typographia Medicea, Apud Iacobum Lunam, Anno M. D. XCIV. Superiorum Permissu. En 4.° de 226 × 161 mm., 18 hs. prels. s. foliar, 553 págs. de texto y 75 hs. finales sin foliar.

interpretar los textos algo arbitrariamente o valerse de apócrifos. Ejemplo de lo primero tenemos en el testimonio de Cristo, que niega ser de este mundo su reino... ¿Cómo lo entiende el autor? No es de este mundo porque procede del cielo: pero ¿no proviene del cielo toda autoridad legítima?, ¿no escribe San Pablo que *non est enim potestas nisi a Deo?*

Sírvese del libro apócrifo *Recognitionum* de San Clemente para indicar el Primado de San Pedro: alega asimismo a San Juan Crisóstomo *De Sacerdotio* (espurio) y al seudo-Areopagita que oyó de boca de los Apóstoles que se reducían a nueve los coros de los Angeles. No siempre parece haber estudiado a los Padres en sus escritos; de los herejes no cita las obras, ni los explana, ni separa el oro de la escoria en sus sentencias. Apura los colores de su paleta para denigrarlos, mientras que nada halla censurable en sus amigos. Elogia a los reyes de España Carlos V, Felipe II, y vitupera al Condestable de Borbón e Isabel de Inglaterra. Maneja con soltura el idioma latino, conoce el griego y hebreo y se muestra muy erudito. En el catálogo de los autores mencionados en la obra se insertan 55 antiguos y 19 recientes, y entre éstos los dos Sotos, Cano, Sixto Senense, Turriano, Osorio y Paiva.

Otro libro enteramente teológico brotó de la pluma del P. Coronel que se intitula: *Libro o Apologético de las Sagradas tradiciones de los Apóstoles* (1). Endereza su batería contra los protestantes porque rechazan las tradiciones apostólicas. Quince capítulos encierra el tratado: principia por asegurar que los herejes enaltecen las Escrituras para deprimir las tradiciones; él patentizará que entrambas son palabra de Dios. Expone a continuación las apelaciones de los herejes a la tradición, manera de constituirse ésta, su existencia en las leyes natural y escrita, odio de los heresiarcas contra ella, enlace de la tradición y Escritura entre los católicos, ejemplos en esta materia

---

(1) *De sacris apostolicis traditionibus Liber qui et Apologeticus*, authore Fr. Gregorio Nunnio Coronel Lusitano, Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Professore, et Sacrae Theologiae Doctore. Ad Rever.um Patrem eiusdem Ordinis Priorem Generalem Magistrum Fr. Andream Fivizanum (Armas del General) Romae, Ex Typographia exterarum linguarum. Apud Iacobum Lunam Anno M. D. XCVII, Superiorum permissu. Comprende las páginas 345-467 del 2.º tomo de la obra De Optimo Reipublicae Statu libri sex, in duos tomos divisi. Quibus accesit Apologeticus Liber de Apostolicis traditionibus... del mismo Coronel.

de los Apóstoles y dictamen del profeta Ezequiel. Al final declara que obran perversamente los adversarios en alegar a San Agustín para enervar la autoridad de la tradición.

El principal defecto de este tratado consiste en no determinar exactamente la verdadera teoría de los protestantes acerca de las tradiciones; no las repudian a carga cerrada, como parece suponer el autor; desechan las constitutivas, mas no las declarativas: por eso muchos de sus argumentos no les tocan ni remotamente. Los trata, además, intemperantemente, apellidándolos monstruos, locos, etc., aunque esto hay que achacar a las costumbres de la época; como también procede del atraso de su tiempo en la crítica patrística el que admita algunos libros espurios como *de ablutione pedum* de San Cipriano y la Epístola segunda *ad Episcopos Orientales* de San Fabián. No obstante estas palabras, reputamos justo el elogio de Henao, que denomina al autor teólogo, elegante y erudito.

Francisco Peña testifica que en el *Optimo Estado de la República* prosigue el docto agustino la materia desenvuelta en su libro de la Verdadera Religión. Cierto que encierra algunas cuestiones teológicas, como la necesidad y naturaleza del Sacrificio y los Concilios; pero la tendencia del libro más es política y filosófica: por esa causa no lo estudiamos.

¡Cosa bien rara! Las obras impresas de Coronel, a pesar de su mérito, han quedado bastante oscurecidas y olvidadas: mayor renombre le granjearon las Actas manuscritas de las Congregaciones de *Auxiliis*. Noticias a granel de tales Actas pueden leerse en infinidad de escritos; últimamense se han ocupado en ellas el agustino Santiago Vela y los jesuítas De Scorraille y Astrain. Sacóse de las precitadas Actas una *Breve relación* (1) que se imprimió repetidas veces. Ofrecen dos aspectos: el histórico y el teológico. En cuanto al primero decretó Inocencio X que no se le diera crédito (23 abril de 1564); los tomistas y otros, v. gr., Reusch, han interpretado el decreto como si

---

(1) *Brevis enarratio Actorum omnium ad compendium redactorum, quae circa Controversiam de Auxiliis Divinae Gratiae sub Clemente PP. Octavo et coram ipso celebrata sunt:* A Reverendo Patre Gregorio Nunnio Coronel Lusitano Doctore Theologo Ordinis S. Augustini et primo Congregationum de Auxiliis Secretario elucubrata: Eaque in prima Sessione publica coram Paulo V habita die 11 septembris, anno Domini 1605 in Apostolico Montis Quirinalis ab eodem Reverendo Patre Coronel exposita atque recitata. Francofurti, Typis Frederici Arnaud, MDCLXXXVII. En 8.º, de 142 págs.

se refiriera al crédito judicial o valor en los tribunales; otros lo entienden de la veracidad en la narración. Por lo que concierne al teológico, lo tiene en poco aprecio el P. Henao. Tacha Coronel con facilidad de pelagianas sentencias católicas verdaderamente probables: el *facienti quod est in se* entendido por las fuerzas naturales y según la mera liberalidad de Dios es para él un dogma de Pelagio; otro tanto acaece con la opinión de que el hombre con sólo las fuerzas del libre albedrío y concurso general de Dios puede hacer un acto natural de amor al Señor sobre todas las cosas.

Un escritor moderno atestigua que nos dejó Núñez Coronel en sus voluminosos tratados contra Molina «una refutación contundente del nuevo sistema y datos referentes del sentir común desfavorable. al P. Molina de los miembros que formaron parte de dichas Congregaciones.» Esto último es pura verdad, que no lo primero; mas si las razones en que estribaban son las que alega Coronel, no arguyen gran cosa en favor de su ciencia teológica.

Merecen recordarse, para cerrar esta reseña, las tesis sustentadas en la Universidad de Salamanca por el eximio agustino: «Si puede demostrarse por la razón natural la existencia de Dios: si el mundo pue de existir desde la eternidad: si la fe que es verdadera credulidad basta para la salvación: si el hombre naturalmente sin auxilio gratuito puede amar a Dios sobre todas las cosas. Breve tratado de los Sacramentos en general.» Algunas de las mencionadas proposiciones eran de candente actualidad en aquella edad, y por eso volvió Coronel a discutirlas y resolverlas en las obras de que hicimos mérito al principio.

EL JESUÍTA ENRIQUE ENRÍQUEZ (1546-1608.)

Tal vez el carácter vidrioso y pendenciero del P. Enríquez haya perjudicado a su fama de insigne teólogo y moralista. La formación científica y literaria de este portugués fué toda española. Nació en Oporto en 1546, de una familia noble y rica. Tuvo un hermano jesuíta llamado Manuel López, que residía en la provincia de Toledo; y por su amor y respeto vino de Portugal Enrique a tener en Alcalá sus estudios, y hospedóse en el Colegio de la Compañía. Vistió aquí la sotana jesuítica a los diez y seis años de edad, en el de 1552, e hizo su profesión religiosa en Salamanca en 25 de abril de 1568. «Salió, es-

cribe Alcázar, varón doctísimo en Filosofía y Teología, la cual leyó con grande opinión en el Colegio de Salamanca desde el año de 1566 hasta el de 1571, y la continuó en los Colegios de Córdoba y Granada. Después volvió al de Salamanca, en donde fué prefecto de los estudios y dispuso para la prensa su eruditísima *Suma de Teología Moral*, repartida en tres libros. Tuvo allí insignes discípulos, como el P. Francisco Suárez, el P. Gregorio de Valencia y otros.»

Según observa el mismo Alcázar, dirigió por algún tiempo la conciencia de Santa Teresa de Jesús; y esta insigne Santa, al decir de Yepes, le alcanzó un señalado acto de contrición, con lo que se le desvanecieron las dudas que abrigaba sobre su santidad y mercedes del cielo que recibía. Indica Eusebio de Santa Teresa que trató con la Fundadora del Carmelo en la ciudad de Sevilla.

Con todo, bien poco simpática y atractiva es la siguiente pintura de Enríquez trazada por el pincel del P. Astrain. «Era de apacible exterior y suave trato, pero falso y taimado como nadie, tan diestro en ganar amigos seglares como en esquivar los preceptos de la obediencia y en hacer cuanto quería con apariencias de legalidad.» Llamado a Valladolid como uno de los testigos en la causa inquisitorial del P. Marcén, S. J., conquistó la amistad de hombres poderosos, como la de D. Pedro Castro y Quiñones, quien escribió al P. General que no lo sacase de aquella ciudad. Algunos meses después pidió Enríquez la cátedra de Teología en el Colegio vallisoletano.

En la rebelión de algunos jesuítas españoles contra el Instituto de la Compañía, descolló como uno de sus principales corifeos, y compuso dos memoriales atacándole y un tercero contra el *Ratio Studiorum*, enviado desde Roma a las provincias jesuíticas; considerábale a manera de una máquina de guerra contra la Teología de Santo Tomás. En la impresión y redacción de la *Suma de Teología Moral* se portó con bastante inconsideración, pues luego de revisada aquélla, introdujo, sin contar con los censores, 60 hojas, en las que injuriaba al P. Suárez y otros teólogos de la Compañía, y estampaba opiniones que hubiera vedado la censura. El P. Aquaviva, Superior General de la Orden, mandó apretadamente recoger los ejemplares del tomo impreso, mientras Enríquez, escudado con la protección de los poderosos, clamaba que el libro había pasado por el Consejo, lo que significaba que no podía impedirse su difusión. Tras largas diligencias se logró privarle del apoyo de consejeros e inquisidores; no obstante des-

obedeció al mandato que en virtud de santa obediencia le había impuesto Aquaviva para que no imprimiera otro tomo de la *Suma;* porque so color de que no era sino segunda y tercera parte estampó el segundo volumen.

La quinta Congregación General de la Compañía le obligó a comparecer en Roma ante una Comisión de Padres nombrada para juzgar su conducta. Presentóse a más no poder, y examinada su causa se le condenó a graves penitencias y se le expulsó de la Orden en 1595.

Cuatro años más tarde se alistó en la Religión de frailes predicadores; pero a breve tiempo, afirma Alcázar, se restituyó a la Compañía por consejo y mediación del P. Valencia, morador a la sazón de Roma. De allí adelante hizo una vida muy ajustada y murió santamente en Tíboli el 18 de enero de 1608.

Tomó parte activa en las contiendas teológicas que en su tiempo se suscitaron en España. En el segundo proceso formado a Fr. Luis de León aparece presidiendo un acto de Teología celebrado el 27 de enero de 1582 en el Colegio jesuítico de Salamanca. En él se sostuvo una proposición que contenía una doctrina sobre la gracia suficiente y eficaz bastante turbia y nebulosa, si es fiel su transcripción, hecha por Fr. Juan de Santa Cruz. Por ella o por otras opiniones le formó proceso la Inquisición, que entregó a la Universidad complutense para que dictaminase. Calificó ésta de probable la sentencia de Enríquez acerca de la gracia y no encontró en él nada censurable. En lo que mira al parecer del jesuíta portuense sobre la eficacia de la gracia, concedió el P. Henao a los dominicos Ledesma y Alvarez que militaba aquél en el partido de los predeterminantes, y añadió que una golondrina no hace verano; pero habiendo leído despacio la *Suma de Teología Moral* echó de ver que habla diversamente, ya en pro, ya en contra, de los bañesianos.

Sin embargo, es innegable que se mostró, según nota De Scorraille, opuesto en ciertos puntos a Molina y Lesio, y que desempeñó el oficio de rígido fiscal con sus hermanos de hábito. A Suárez le denunció repetidamente al tribunal de la Inquisición. En el memorial remitido con este motivo al Consejo Inquisitorial de Valladolid, se gloriaba de haber delatado el *Ratio Studiorum*, cinco años antes, a la Inquisición vallisoletana, y ciertas conclusiones de Molina y otras malsonantes de Suárez a la de Madrid. Al Consejo de Salamanca escribía que con singular diligencia había recogido en sus libros las

aserciones reprensibles de los autores, en especial de su discípulo Suárez, en quien hay muchas cosas que debían borrarse, y no obstante le siguen no pocos en sus innovaciones, apellidándose suaristas. Unos tres meses más tarde enviaba al Santo Oficio de Madrid 47 proposiciones extractadas de los infolios de Suárez con sus calificaciones doctrinales correspondientes, si bien confesaba que lo hacía de memoria, por carecer de notas. Entre las censuradas las había de este jaez: Suárez no admite como ciertas las maravillas que, al decir de los Padres, acaecieron en el nacimiento e infancia de Jesucristo, por ejemplo, el derrumbamiento del templo de la paz en Roma, la muerte repentina de los pecadores sodomitas, la caída de los ídolos en Egipto al entrar allí el Niño Dios... ¿No le sobra razón a De Scorraille cuando exclama que con tamañas herejías cualquier teólogo podría contemplar impávido las hogueras inquisitoriales?

Procuró asimismo, al decir de Le Bachelet, que el Santo Oficio prohibiera en España las obras del P. Belarmino, y problablemente tejió su pluma una censura, que se divulgó, de las famosas Controversias del Beato. Su despecho por las medidas de Aquaviva contra su libro, sus rencores contra el Instituto y los Superiores, su empeño de grangearse la amistad de los seglares, le condujeron a esos reprobables excesos, anublando la luz de su claro entendimiento.

Y alguna de esas ideas atrabiliarias introdujo en la *Suma de Teología Moral* (1). Trata en esa obra de todos los Sacramentos, de las indulgencias, penas que inflige la Iglesia, fin del hombre. Expone brevemente la doctrina que a modo de texto presenta al lector, y después la explica en largas notas y confirma con copiosas autoridades. Aunque principalmente desenvuelve cuestiones morales, pero toca también algunas escolásticas, como la esencia de la bienaventuranza formal, conciliación de la libertad con la gracia, predestinación,

---

(1) *Theologiae Moralis Summa tribus tomis comprehensa.* Tomus primus. *De Fine hominis et Sanctissimis Ecclesiae Sacramentis. Quid alijs tomis contineatur habetur lib. 7, in fine:* Doctore Henrico Henriquez e Societate Jesu autore in Academia Salmanticensi Sacrae Theologiae professore. Salmanticae, ex Officina Ioannis Fernández, 1591. En fol. de 595 págs. *Altera Pars Summae Theologiae moralis. De Sanctiss. Eucharistia. De Missae Sacrificio. De Sacramento Ordinis. De Matrimonio libri duo. De Censura Excommunicationis. De Suspensione et Interdicto. De Irregularitatis impedimento. De Fine hominis*, 1593. Fol. de 1.336 págs. Esta obra tuvo varias ediciones: Venetiis, 1597 apud Juntas, 1600 apud Hoeredes Melchioris Sessae; Moguntiae, ex officina typographica Joannis Albam anno M, DC. XIII, y Venetiis apud Damianum Zanariun, 1600.

prerrogativas marianas, entre ellas la Inmaculada Concepción, de la que se muestra fogoso partidario, resurrección del hombre y venida del Anticristo.

No se detiene mucho en ellas ni las discute; las enuncia e indica los autores que las dilucidan y explanan. En la reviviscencia de los méritos y ciencia de los futuros condicionados libres no se dibuja con claridad su mente; pero sostiene que la esencia de la bienaventuranza formal consiste en la visión y amor; defiende la predestinación *ante praevisa merita* y que los párvulos muertos sin el bautismo y los dementes, en pecado mortal, carecen *per accidens* de los auxilios suficientes para salvarse. Sobre el lugar que ocupa entre los teólogos se expresa así De Scorraille: Los adversarios del molinismo lo han sublimado hasta reputarle por el más grande teólogo de la Compañía. Otros títulos más sólidos le hacen acreedor a la estimación de los sabios, sobre todo, de los moralistas. San Alfonso de Ligorio hace gran caso de sus opiniones. Suárez mismo propúsole al P. General Everardo Mercuriano para la enseñanza de casos de conciencia en el Colegio Vallisoletano.

La obra se prohibió por Decreto de 7 de agosto de 1603, *donec corrigatur*, a causa de aprobar la confesión (no la absolución), por carta y, tal vez, por algunas sentencias, irreconciliables con los derechos de la Iglesia. ¡Así pagaba su tenacidad en delatar los escritos de sus hermanos a los tribunales para que se proscribiesen!

Otro libro escribió, que Sotwel considera con razón como parte de la Suma de Teología Moral, pero que, por sus circunstancias, merece mención especial. Intitúlase *de la Clave del Romano Pontífice* (1) y en él se discuten la potestad y elección del Pontífice, Censuras reservadas al Papa, autoridad del Concilio y las leyes. Ensalza el poder y dominio de la Sede Apostólica, que impugnan los herejes y lo dividen los orientales con el Patriarca de Constantinopla, a quien conceden en Oriente la misma autoridad que al Pontífice romano en Occidente. Como el mejor régimen es el monárquico, convino que Cristo lo instituyese en su Iglesia. El Papa está sobre los

(1) *De Pontificis Romani Clave.* Doctore Henrico Henriquez e Societate Jesu Auctore. Lib. I, *De Pontificis potestate et electione.* Lib. II, *De Censuris Pontifici reservatis.* Lib. III, *De legibus.* Cum indice. Ad Philippum II regem Maximum... Cum permissu Superiorum et approbatione per Magistros theologos, ac Doctores Salmanticen. Academiae. Salmanticae, ex officina Joannis et Andreae Renaut fratrum. Anno MDXCIII.

Concilios y el cuerpo total del imperio cristiano. Aun Pedro pudo obligar a los Apóstoles a que predicasen en esta o en la otra región, y ejercieran este o aquel oficio apostólico. Reconoce San Pablo la superioridad de Simón, hijo de Jonás, como lo demuestra su viaje a Jerusalén para conferir con Cefas el Evangelio que enseñaba. Pedro convocó el primer Concilio de Jerusalén para la elección de un nuevo apóstol, y a su legítimo sucesor el Pontífice de Roma incumbe el derecho de congregar los Concilios; y si alguna vez lo hizo el Emperador, es porque obraba como mero ejecutor del Vicario de Cristo. Ningún poderío ha recibido el Sumo Pontífice de los reyes terrenales; todo el que tiene se derivó del Cielo. Además, es cierto que, hablando ex cathedra, como pastor y cabeza del rebaño de Jesucristo, goza de infalibilidad, conforme a lo que atestigua San Lucas, 22, 32: *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, etc.

Sigue en este libro el mismo método que en los anteriores. Procede por afirmaciones, sin desenvolver mucho las pruebas, y en el margen alega las diferentes opiniones sobre la materia y las autoridades que afianzan su parecer.

También el presente tomo sufrió los rigores del infortunio. El Nuncio apostólico de Madrid, según Machado, condenó la obra al fuego, porque se sostenía en ella el recurso de fuerza al tribunal civil contra los abusos de la autoridad eclesiástica. Contados ejemplares de la edición pudieron salvarse de la hoguera; por eso el libro se ha hecho rarísimo. No callaremos que Enríquez, no obstante su abolengo portugués, dedica la Clave al rey Felipe II, a quien apellida máximo y colma de estupendos elogios.

Roskóvany le cuenta entre los defensores españoles de Paulo V en su contienda contra Venecia, por haber escrito *Apologeticus de justitia censurarum in causa reipublicae Venetiae*, 1608: Apología de la justicia de las censuras en el negocio de la república de Venecia. No se dió a los tórculos; se custodia manuscrita en la Biblioteca Vaticana, número 5.547.

EL ARZOBISPO IRLANDÉS D. FLORENCIO CONRÍO DE LA ORDEN FRANCISCANA (1560-1629)

En la segunda mitad del siglo XVI golpeaba las puertas del famoso convento de San Francisco de Salamanca un joven irlandés,

rubio, alto, delgado, fino, como se ve en su retrato del Convento de San Isidoro de Roma. Ese joven había de ser, andando los días, el Arzobispo de Tuam. Llamábase Flathri O'Moelchonery; pero ese nombre, rebelde a los oídos españoles, lo latinizó en el de Florencio Conry o Conrío. Pertenecía al Colegio irlandés de Salamanca, según consta en la lista de sus alumnos. Había nacido en Galway, en 1560. Admitido en el citado Convento hizo allí los estudios mayores. Nombrósele, en 1588, Provincial de la Orden en Irlanda. Acompañó al ejército de D. Juan del Aguila enviado por nuestra nación en socorro de los irlandeses, que, dirigidos por el Conde de Tyrone, habían proclamado la independencia de su patria. Fracasada la expedición, después del desastre de Kinsale (1601), volvió con el príncipe de Tyrconnell a España, para que la Corte de Madrid siguiese interesándose por la causa irlandesa. Murió Tyrconnell en Simancas asistido por Conrío, su confesor, y se le enterró en la iglesia de los franciscanos de Valladolid.

Con los capitanes irlandeses O'Neill y Rory O'Donnell partió para Roma. Aquí, en 1609, le consagró Arzobispo de Tuam el Cardenal Maffeo Barberini, el futuro Urbano VIII. Fundó en Lovaina, 1616, el Colegio de San Antonio de Padua para los franciscanos irlandeses, gracias a la munificencia de Felipe III, Rey de España; pusieron la primera piedra del edificio los infantes D. Alberto y D.ª Isabel Clara Eugenia. De esta famosa casa salieron excelentes historiadores y eruditos arqueólogos, como O'Clery, Colgan, Hugh Ward, Francisco Walsh, etc., y en ella se estableció una imprenta, donde se estamparon muchos y buenos libros en lengua irlandesa, primeros sillares de la literatura hiberna, v. gr., el catecismo intitulado *Espejo de la Vida Cristiana*, traducido por Conrío del idioma castellano (1).

Proscripto de los dominios ingleses por los reales edictos de 1606, 1614 y 1623, jamás puso los pies en su Arzobispado; vivió en Lovaina, a expensas probablemente del monarca español, al modo de numerosos clérigos irlandeses; pero tuvo singular esmero en escoger celosos y doctos vicarios que gobernasen su diócesis y estuvo

(1) Nicolás Vermuleo, en su *Academia Lovanensis* impresa primero en 1627 y después, en 1667, escribía: De este Colegio han salido 14 escritores de cosas sagradas y escolásticas, 12 lectores de Teología jubilados, otros de Filosofía y Teología, predicadores y misioneros hasta el número de 160, Arzobispos y Obispos, 7; Generales, 2; Guardianes, más de 100; provinciales, 8; mártires, 15.

en frecuente comunicación con ellos. Disfrutó con la Corte española mucha influencia en las cosas de Irlanda, y, en 1618, presentó al Consejo un Memorial acerca de las crueldades de Inglaterra contra los católicos irlandeses. Falleció en Madrid a 18 de noviembre de 1629, y sus reliquias se trasladaron, en 1654, al convento lovaniense de San Antonio. En su sepulcro se puso el siguiente epitafio, compuesto por el presbítero irlandés Nicolás Aylmer:

Hic jacet et floret Praesul Florentius aevis
Dum pietas, virtus, docta Minerva viget.
Ordinis altus honor, fidei patriaeque patronus,
Pontificum merito laude perenne jubar.
Funde preces animae, lector, pia vota merenti,
Gratia nam magnis debita magna viris.
Vivus, opus fabricae fratres devixit amore
Pignus amicitiae mortuus ossa dedit (1).

El P. Wadding, que le conoció en Madrid, escribe que se dió de lleno a la lectura de las obras de San Agustín y que, para penetrar su pensamiento, leyó todas siete veces, y las tocantes a las controversias pelagianas, veinte; y añade que cuando tropezaba con alguna oscuridad acudía a la oración y ayuno hasta que aquélla se disipaba; pero desdichadamente, según leemos en Lorenzo F. Renehan, las doctrinas que dedujo no diferían, como era razón, de las del doctor Jansenio. Ambos se disputaron la gloria de haber descubier to en el Santo Obispo de Hipona aquel principio en que radica parcialmente el sistema jansenístico: la gracia del Creador es distinta de la del Redentor; aquélla no despojaba al hombre de su libertad; mas la segunda se la quita. En 17 de diciembre de 1621 escribía el patriarca del jansenismo a Saint-Cyran: «En un documento, dictado hace 30 años en estos lugares, he encontrado, en términos expresos, la opinión de que Mr. Conrío se cree inventor; con esto no se disgustará si yo la trato.»

Imprimiéronse diversas obras suyas, que enumera el mismo Renehan: 1.ª, *Sentencia de San Agustín sobre la Inmaculada Concep-*

(1) Aquí yace y florece para las edades el Arzobispo Florencio mientras estén en vigor la piedad, virtud y letras; alto honor de la Orden; patrocinador de la fe y de la patria; luminar, en verdad, de Prelados digno de perenne alabanza. Dirige, ¡oh lector!, oraciones por el alma que merece piadosos afectos, pues es grande gracia debida a los grandes varones. Viviendo, ganó con este edificio el amor de sus hermanos; muriendo, les dejó sus cenizas en prenda de amistad.

ción de María Santísima (1). En ella se declara que el Santo Doctor jamás determinó expresamente algo acerca de ese privilegio mariano, aunque parece haberle favorecido. De su doctrina se infiere, ciertamente, que, si ahora viviese, había de pronunciar fallo definitivo en favor de la Concepción Inmaculada de la Virgen. El cisterciense Bivar, en su opúsculo *Sancti Patres Vindicati*, observa que, antes que él, había justificado a San Agustín en esta materia su perpetuo lector el Arzobispo Tuamense. En el artículo del P. Cervantes, primero jesuíta, después agustino, y a la postre exclaustrado, menciona el P. Santiago Vela, O. S. A., en su *Ensayo*, una obra de aquél sobre San Agustín y la Inmaculada, y opina que leería Conrío a Cervantes por haber escrito el franciscano su libro *De Augustini sensu*, en 1659, y estudiado en España. Mas en 1659 ya había muerto Conrío; pudo, no obstante, leerle por haber salido el trabajo de Cervantes en 1618 y el de Conrío en 1619. Hay que anotar, con todo, que ambos tratan la cuestión de muy diverso modo. Equivócase Oliver J. Burke en *The History of the Catholic Archbishops of Tuam*, al suponer que Felipe II le conocía a Conrío por dicho libro concepcionista. Cuando salió a luz la *Sentencia* hacía más de veinte años que el gran rey había muerto.

2.ª *Tratado del estado de los párvulos que mueren sin el bautismo, según el sentir de San Agustín* (2). Lleva las aprobaciones del Arzobispo de Dublín y de nueve teólogos de la Universidad lovaniense, entre los que se encuentran los conocidos bayanistas Juan Schinckelio y Cornelio Jansenio, que alaba la obra por sostener la verdadera y antigua sentencia de San Agustín y de sus discípulos, y refutar muchas conjeturas de los teólogos recientes. También aprobaron el libro cinco teólogos de la Universidad de Duay; uno de ellos era el conocido maestro Francisco Silvio, quien asegura que la

---

(1) *De Augustini sensu circa B. Virginis Conceptionem*... Antuerpiae, apud Joannem Keerbergium, anno 1619. Dedicado a D. Antonio de Trejo. Un tomo en 4.º Obra sumamente rara.

(2) *Tractatus de Statu Parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, iuxta sensum B. Augustini.* Compositus a F. Florentio Conrio Hiberno, ad Archiepiscopatum Tuamensem ex Ord. Minorum Regul. Observ. adsumpto *(Escudo del impresor)*. Lovanii, ex Officina Henrici Hastenii Urbis et Academiae Typographi. MDCXXXV. (Cum Privilegio Regis.) En 4.º, de 191 × 150 mm., 10 hs. prels. s. f. + 289 pp. texto, a línea tirada, + 2 hojas índice s. f. El tratado es póstumo.

sentencia agustiniana coincide con la de su Escuela, y que Conrío la confirma sólidamente.

Pretende el autor demostrar en su tratado que los niños muertos sin bautizar sufren las penas sensibles del infierno, aunque mitigadas; que las opiniones aristotélicas y escolásticas no pueden destruir la sentencia agustiniana, y que favorecen al pelagianismo los que hablan de felicidad natural en tales párvulos. Los jansenistas reputaron como suyo el tratado de Conrío y le introdujeron al fin de algunas ediciones del *Augustinus* de Jansenio. Afirma Rapín que el autor lo hizo leer en el refectorio del Convento franciscano de Lovaina, y que los Padres más sabios de la Orden lo reprobaron por sus doctrinas aventuradas; al saberlo Jansenio, se afligió.

3.ª *Peregrino Jericuntino, o de la naturaleza humana felizmente instituída, infelizmente caída, miserablemente herida y misericordiosamente restaurada* (1). Editó esta obra el Rdo. Tadeo Macnamara, bachiller en Teología de la Sorbona, y la dedicó a Urbano VIII; Conrío no obtuvo permiso de Roma para publicarla, porque versaba sobre la cuestión *de auxiliis*. Aprobáronla cinco doctores de la Sorbona, distintos de los aprobantes del *Augustinus*; el más conocido es Bourgeois. Comprende el *Peregrino* un prólogo y diez capítulos. En el prólogo se dirige contra los modernos que rechazan la doctrina del Doctor de Hipona fundados en la autoridad pontificia; cosa, en verdad, abominable, dice, oponer unos pontífices a otros que aplauden a San Agustín. En el texto intenta demostrar, sirviéndose de la parábola del peregrino que descendía de Jerusalén a Jericó, Luc., 10 [30], que por el pecado quedó el libre albedrío bajo el imperio de la concupiscencia, hasta que la gracia victoriosa lo emancipa. Esta gracia da el querer, y obra infaliblemente su efecto. Tal es la doctrina de San Agustín, sancionada por la Iglesia, y que se impone a la creencia de los católicos. Emplea palabras y frases del santo Doctor hiponense, de modo que a veces se hace difícil discernir su pensamiento. A Reusch le sorprende que el *Peregrinus* no fuera pro-

(1) *Florentii Conrii Hiberni, Ex Ordine Fratrum Minorum de Observantia, Archiepiscopi Tuamensis. Peregrinus Ierichuntinus, hoc est, De Natura Humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata*, Lucae. 10. *Homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho*, &c., usque ad finem parabolae. (floron), Parisiis, Apud Claudium Calleville, via Rhemensi, prope Collegium Caenomanense. MDCXXXXI. En 4.º de 229 × 161 mm., 4 hs. prels. + 1-12 prólogo + 1.591 texto.

hibido en Roma, y afirma que la edición de 1641 la hizo Arnauld y, verosímilmente también, la traducción francesa de 1645. Por eso no extrañaremos que el editor escriba que la obra es exigua; pero que aparecerá grande si, a manera del oro y de las perlas, se estima, no por su mole, sino por su calidad y finura. El P. Wadding testifica que escribió *gravissime* et *doctissime* adherido siempre al parecer y sentido de San Agustín.

Un escritor moderno, el Sr. Meyer, lo juzga de la siguiente manera: «Saint-Cyran conoció, gracias a Jansenio, a un defensor de las ideas agustinianas no menos encarnizado que su amigo; se decía Florencio Conrío, Arzobispo de Tuam. Había morado en Lovaina como religioso franciscano, y era, según Rapin, de ingenio vivo, profunda erudición, grande escolástico y avezado a las sutilezas de escuela. Estuvo en comunicación asidua con Jansenio y representaba con Janson los dos defensores de la tendencia bayanista; procedió en su propaganda con circunspección; el aliciente de los beneficios, del que no están siempre exentos los religiosos, le inspiró un temor servil a Roma. Aunque se jactaba de comprender mejor que nadie a San Agustín y haber inventado un nuevo sistema, prefirió trabajar bajo cuerda y tener escondidos sus partos literarios. Estos le suministraron materia para dos tratados que los discípulos de Saint-Cyran editaron, en París, en 1641: el primero, *Del estado de los párvulos...;* el segundo, *Peregrino de Jericó...* Desenvuelve dos tesis contenidas en el *Augustinus* (de Jansenio): suerte de los niños muertos sin bautismo, naturaleza de la gracia eficaz. En su sentido teológico manifiestan las mismas concepciones fundamentales que se descubren en Jansenio; pero los escritos de Conrío no entrañaban ni la amplitud, ni el carácter batallador que el *Augustinus* del Obispo de Iprés; lo que hizo que se olvidaran pronto, aun entre los jansenistas.»

Advierte Du Pin que en la *Quaerimonia Iacobi Zegers* (1) se insertaron conclusiones, mantenidas en 1627 por los frailes menores irlandeses, que contenían ideas afines a las de Jansenio. El jesuíta Bivero (2) afirmó que el patriarca del jansenismo las había dirigido y

(1) *Quaerimonia Jacobi Zegers ad Serenissimum Principem Cardinalem adversus Patris Viveri Libellos et theses PP. Societatis Lovanii* die 22 Martii disputatas.

(2) El P. Pedro Bivero (1572 + 1656), madrileño, jesuíta desde 5 de enero de 1593, fué enviado a Bruselas el 1616 en calidad de predicador de los infantes Alberto e Isabel Clara Eugenia. Había sido discípulo del P. Gabriel Vázquez y confesor del Marqués de Aitona; tenía fama de buen teólogo y combatió acérrimamente a los jansenistas.

revisado. Los franciscanos lovanienses declararon que el teólogo holandés desconoció tales conclusiones; las redactó el P. Juan Barnebal [Barnvell], presidente del acto, sirviéndose de San Agustín y de los apuntes o cuadernos de Florencio Conrío, Arzobispo de Tuam. Y al fin de la *Spongia mendorum R. P. Viveri* se pone un corto escrito en defensa de las precitadas conclusiones (1).

Sea lo que quiera de estas tesis, es mucha verdad lo que escribe Fr. Alejandro Bertoni en *Le bienheureux Jean Dunc Scot*, pág. 491, que si Conrío favoreció a los jansenistas, antes de que fueran condenados en Roma, hubo otros Padres franciscanos que reciamente los impugnaron.

Coronaremos este esbozo con lo que atestigua Lorenzo F. Renehan (2): «En 1645 apareció *Recueil de divers ouvrages touchants la Grâce*, a Paris, MDCXLV. La primera pieza en esta colección es *Abrégé de la Doctrine de Saint Augustin touchant la Grâce par Florent Conrius..., traduit de son libre intitulé Peregrinus Ierechuntinus...* Es una traducción buena, aunque libre, del *Peregrino*... (3). Todos los años de su prelatura los dedicó Conrío casi exclusivamente a declarar el pensamiento de San Agustín sobre las sutiles doctrinas de la gracia y predestinación. Sus contemporáneos indistintamente admiraban su ingenio (4) y su virtud; pero al compás de sus opiniones vituperaban o alababan con vehemencia su modo de sentir en esas materias. La posteridad reconoce sus dotes intelectuales y la pureza de costumbres; pero se guarda muy bien de recomendar su criterio, su exposición de las doctrinas sobre la gracia y la intérpretación que hace de las enseñanzas del Obispo de Hipona» (5).

A. Pérez Goyena.

---

(1) Dice Renehan: «El P. Juan Barnvell, tío del entonces Lord Trimbleston, enseñó por muchos años tales opiniones (resabiadas de jansenismo) en aquel Colegio y las publicó en forma de lecturas o dictados.»

(2) *Collections on Irish Church History from the Mss...*. *Vol. Irish Archbishops*, p, 315,

(3) No deja de ser curioso lo que del *Peregrino* testifica Oliver J. Burke: Supone que en la expedición española, en que fué Conrío, que piensa ser la de la Armada Invencible, cayó el buen fraile prisionero de los *robbers* de Escocia, y que a eso alude en una obra intitulada *Caminante de Jerusalén a Jericó que cae en poder de los ladrones*. ¿Quién habría informado a Burke de tal despropósito?

(4) Burke, en prueba de la agudeza de su ingenio, cuenta la siguiente anécdota: Un jesuíta le zahería por su rubia cabellera, notándole de descendiente de Judas, que era rubio. Contestóle Conry: Quod Judas erat ruber est conjectura; sed quod de Societate Jesu uit Scriptura.

(5) Creemos que el libro *De gratia Christi*, que Donovan *(The Catholic Encyclopedia*, IV, 268), atribuye a Conrío, debe identificarse con el *Abrégé* del *Recueil*, o es el *Peregrinus* con título cambiado.

Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden

No hace mucho nos propusimos hacer ver, en esta revista (1), que el decreto de Eugenio IV para los armenios, en su parte sacramental, no contiene una declaración doctrinal de la Iglesia, sino una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos, sin declaración oficial de doctrina. Es decir, nos propusimos demostrar la verdad de la declaración dada por la Comisión de la Propaganda, cuando, después de las deliberaciones que mediaron desde el 24 de abril de 1636 a marzo de 1640, para examinar el Eucologio de los griegos, que de nuevo quería editar, hizo constar que la *Instructio ad Armenos*, en su parte sacramental, no contiene una definición de fe, sino una instrucción práctica (2).

Casi al mismo tiempo que nuestros artículos aparecieron en público dos obras, en las cuales se defiende que el decreto de Eugenio IV contiene una declaración doctrinal; pero con la diferencia de que en la una el erudito profesor del seminario de Brujas De Smet (3) sostiene que, si bien es un acto del magisterio de la Iglesia, no es, con todo, un acto del magisterio infalible de la misma, de suerte que a él se debe de nuestra parte un asentimiento religioso, aunque no irreformable (4). En la otra obra, el celebrado profesor del Angélico, R. P. Hugon, O. P. (5), intenta probar que el decreto de Eugenio IV, en su parte sacramental, no sólo es un acto dogmático propio de un concilio, sino que manifiesta una verdad acerca de los sacramentos, encerrando un juicio inmutable, «quo traditur veritas sacramentorum

(1) Estudios Eclesiáticos (1925), pp. 138-153; 237-250.

(2) *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1901), p. 562.

(3) *Tract. dogmatico-moralis de Sacramentis in genere*, etc., edit. 2.ª, p. 7 y 8 nota (Brujas, 1925).

(4) Cf. Schultes, O. P., *De Ecclesia Catholica* (París, 1926), p. 618.

(5) *Tractatus dogmatici*, vol. V, pp. 510-515 (París).

modo inmutabili». Como se ve, el P. Hugon no se contenta con que la mencionada instrucción sacramental del decreto para los armenios sea una declaración doctrinal, sino que pretende dejar asentado que es un acto dogmático infalible. De donde se infiere que, según este parecer, hemos de creer con fe divina y católica, o por lo menos con fe eclesiástica, cuanto se contiene en dicha instrucción sacramental (1). Este artículo de la obra del P. Hugon apareció exactamente con las mismas palabras en la revista del colegio de Alberoni, de Placencia, *Divus Thomas* (2). Las mismas ideas, aunque más concisamente, repitió dicho autor en una nota aparecida el año pasado en *Revue Thomiste* (3), como réplica o comentario a mis artículos, aparecidos en Estudios Eclesiásticos, acerca de esta materia. Ya contestamos a esta nota, por julio, en esta revista (4), y así apenas habrá que hacer aquí alusión alguna a ella.

Poco antes de nuestro primer artículo en esta revista, sobre el decreto de Eugenio IV para los armenios, apareció en la revista *L'Ami du clergé*, de Langres, una crónica de teología (5), cuya cuarta parte la dedica el autor, anónimo, a investigar la autoridad de dicho decreto. Rechaza la idea del cardenal Billot, de que este sea un acto del magisterio extraordinario de la Iglesia. A su entender, el decreto de Eugenio IV es un acto del magisterio ordinario, pero que contiene a la vez una *declaración oficial de la doctrina católica acerca de los sacramentos.*

Recientemente J. P. Verhaar, sucesor de Van Noort en la cátedra de teología del seminario, en su *Tractatus de Sacramentis* (6), defiende que el *Decretum pro Armenis*, si bien no puede llamarse un documento infalible, con todo, es un documento del magisterio auténtico a quien hay que seguir en todo.

Tratándose de un punto de teología de tanta importancia, pues de él depende la solución de varias otras cuestiones doctrinales, me ha parecido sería conveniente examinar y precisar más el alcance de las razones que se dan por una y otra parte, a fin de aclarar lo más que se pueda la verdad.

---

(1) Cf. Schultes, pp. 616, 617.
(2) (1925), pp. 474-482.
(3) (1926), pp. 263-266.
(4) Estudios Eclesiásticos, (1926) pp. 327-332.
(5) (1925), pp. 161-176.
(6) T. II, pp. 151-153 (Hilversum, 1926).

A|—Examen de los argumentos contrarios a nuestra tesis

DE SMET, De Sacramentis in genere, *p*, 7, *8*.
VAN NOORT-VERHAAR, Tractatus de Sacramentis, *t. II*, *pp. 151-153*.

De Smet asienta la proposición de que este documento no es un acto de magisterio infalible, y lo prueba con diversas razones. De donde saca como consecuencia, que será un acto de magisterio de la Iglesia, concerniente a la *seguridad de la doctrina*. Esto es, afirma que contiene un *juicio doctrinal de la Iglesia*, impuesto por la misma, aunque no está revestido propiamente de la prerrogativa de la infalibilidad. Mas esta consecuencia no es evidente, ni mucho menos, pues de la misma proposición antecedente de este entimema deducía Van Noort (1) que la parte quinta del decreto no es más que un «esquema de instrucción práctica», o como si dijéramos, un compendio de doctrina cristiana concerniente a los sacramentos, aprobado, ciertamente, por el Papa y el Concilio de Florencia, mas sin declaración alguna doctrinal acerca de todas y cada una de las verdades en ella contenidas. Si, pues, de aquel antecedente se puede sacar una u otra consecuencia, a saber, o que es una declaración doctrinal no infalible, o que es una mera instrucción práctica doctrinal, sólo estudiando históricamente cuál debió de ser la mente de Eugenio IV y de aquel Concilio, y no con razones apriorísticas, se podrá inferir la verdadera consecuencia de cuál sea el carácter de aquella doctrina sacramental.

En el tomo II del *Tractatus de Sacramentis*, que de los apuntes o notas de Van Noort acaba de publicar Verhaar, se dice (2) que el *Decretum pro Armenis* no es un documento infalible; mas, con todo, saca de él Verhaar la única razón para probar que en la materia del Presbiterado se requiere esencialmente la entrega de los instrumentos. Realmente no entendemos cómo se juntan estas dos cosas: que la Iglesia cambiara la materia esencial del presbiterado en una declaración oficial de doctrina (*documentum magisterii authentici*), y que, esto no obstante, el documento no sea infalible. ¿Puede admi-

(1) *Tractatus de Sacramentis*, t. I, p. 24, edit. 3.ª (Bussum, 1919).
(2) p. 151.

tirse que la Iglesia promulgue un decreto doctrinal autoritativo, cambiando la materia esencial de algún sacramento, con la contingencia de que, tal vez, nada haya cambiado por no ser el decreto infalible? Si, pues, se admite que el *Decretum pro Armenis* no es un documento infalible, creemos que tampoco será un decreto doctrinal de la Iglesia autoritativo, sino una instrucción práctica, aprobada en general por la misma. Mas, concedido esto, tanto vale su autoridad en el punto concreto de la materia esencial del Presbiterado, cuanto valían las razones que alegaban entonces los teólogos en pro de esta sentencia.

HUGON, Tractatus dogmatici volumen quintum, *p. 509-514.*

El P. Hugon, que se propuso tratar más largamente la cuestión presente, intenta probar su tesis por partes. En la primera quiere hacernos ver que el decreto de Eugenio IV es un acto dogmático, propio de un Concilio (se entiende Ecuménico), es decir, un acto del magisterio de la Iglesia. En la segunda pretende demostrar que es un acto en el cual se enseña la verdad acerca de los sacramentos, encerrando un juicio inmutable. El P. Hugon hace hincapié en esta segunda parte principalmente, y apenas se entretiene en probar la primera, pues evidentemente sus tiros se dirigen contra el cardenal Van Rossum (1), que de grado concede la primera parte. Este eminentísimo purpurado se puso a demostrar de propósito que la Iglesia ninguna potestad tiene para cambiar la materia y forma de los sacramentos (2), para de ahí deducir que, puesto caso que el decreto es una declaración doctrinal, no puede ser un acto del magisterio infalible, ya que se contiene en lo tocante al sacramento del Orden una falsedad. Por esto, sin duda, el P. Hugon pone todo su conato en probar, en proposiciones sucesivas, que la Iglesia puede cambiar la materia específica de algunos sacramentos, sin inducir mutación en la substancia, y que la Iglesia quiso usar de esta potestad al determinar que la imposición de las manos que fué en otro tiempo, y es aún para los orientales, la sola materia del sacramento del Orden, no perteneciera ya más a la esencia de la ordenación sagrada, sino solamente la

(1) *De Essentia Sacramenti Ordinis* (Friburgo, 1914).
(2) *Ibid.*, p. 187-195.

entrega de los instrumentos, que en adelante había de ser la única materia esencial para la Iglesia latina.

Puesta la primera parte, esto es, que la instrucción sacramental de Eugenio IV es una declaración oficial de doctrina, la segunda parte, a saber, que dicha declaración doctrinal ha de ser un acto del magisterio infalible, creemos que fluye como legítima consecuencia de la primera. Pues dicha declaración doctrinal habría sido dada por un Papa en la circunstancia solemne de un Concilio Ecuménico, y para incorporar al seno de la Iglesia el sector de los armenios. Mas ¿ha demostrado el P. Hugon la primera parte, que viene a ser el antecedente de este entimema? Opinamos sinceramente que no. Y precisamente porque la consecuencia de este argumento lleva a una proposición encerrada en el consecuente, que es negada actualmente por la mayor parte de los teólogos, por ahí podía ya barruntar dicho autor que no estaría sobrado de evidencia el antecedente, o sea, la primera parte de su argumentación.

Efectivamente; ¿qué razones aduce el P. Hugon para probar que dicha parte del decreto para los armenios es un acto dogmático? No hemos sabido reconocer sino dos (1). La primera dice que se trata aquí no de un mero acto pontificio, sino del acto de un Concilio Ecuménico, promulgado bajo la presidencia del Papa y en sesión solemne. Confesamos no entender el alcance de esta proposición, pues en los concilios no sólo se promulgan cánones doctrinales, sino también disciplinares. Y que en este decreto no todo su contenido sean declaraciones dogmáticas, lo indican claramente, en primer lugar, la parte 8.ª del mismo, que no encierra sino materia disciplinar, respecto a la fecha en que deben delebrarse ciertas festividades; y, en segundo lugar, el final del mismo decreto, en el cual oportunamente se pusieron aquellas palabras: «praedicti Armenorum oratores, nomine suo et sui patriarchae et omnium Armenorum, hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, *traditionibus*, *praeceptis et statutis*, *omnemque doctrinam in ipso descriptam*... cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur». No parece, pues, que del hecho de ser un documento un acto de concilio, aunque sea el de Florencia, se deduce ya que tenemos una declaración doctrinal.

---

(1) Ibid., p. 511.

La segunda razón alegada por el P. Hugon es la de que encabezan la instrucción doctrinal de Eugenio IV ciertas frases, que denotan se trata en ella de dar una declaración doctrinal. He aquí el párrafo aludido: «Ecclesiasticorum sacramentorum *veritatem* pro ipsorum Armenorum, tam *praesentium quam futurorum* faciliore doctrina, sub hac brevissima redigimus formula.» La fuerza está, pues, en que Eugenio IV dice expresamente haber reducido a fórmula breve *la verdad* acerca de los sacramentos de la Iglesia, y esto para la instrucción de los armenios *presentes* y *futuros*, esto es, de todos tiempos.

A esto replicamos que no creemos necesario repetir aquí lo que ya expusimos largamente en esta misma revista (1), a saber, que estas palabras de Eugenio IV no son señales suficientes para denotar que la instrucción sacramental de que tratamos es una declaración doctrinal, ya que estas y otras frases semejantes, y repetidas con énfasis, se encuentran en la Constitución que el 14 de junio de 1761 envió Clemente XIII a los patriarcas, primados, arzobispos y obispos de la Iglesia, encomendándoles el uso del Catecismo Romano, compuesto según el encargo del Concilio de Trento. Y, con todo, nadie se atreverá a decir que pretendió Clemente XIII dar en la Constitución *In Dominico agro* una delaración doctrinal de todas y cada una de las proposiciones que se encierran en el Catecismo Romano.

El P. Hugon, antes de establecer la mencionada tesis, dice que los adversarios de ella la rechazan «quia contendunt Instructionem ad Armenos esse tantum decretum Eugenii IV, vel mere disciplinare» (2). Y en la primera nota que está al final de la página cita unas palabras del P. Galtier, S. J., quien en su artículo *Imposition des mains* del *Diccionario de Vacant*, afirma que hoy día es indiscutible este doble carácter del decreto: conciliar y también dogmático. Que realmente sea este documento conciliar, no creo que hoy se ponga en duda. Mas, respecto a su carácter dogmático, hay que distinguir qué se entiende por documento dogmático. Pues si por tal se tiene todo aquel cuyo *objeto material* es doctrina cristiana enseñada en la Iglesia, concedemos que este decreto es dogmático. Mas de aquí nada puede deducir el P. Hugon en pro de su tesis, pues siempre que la

(1) Estudios Eclesiásticos (1925), pp. 247-249.
(2) Ibid., p. 510.

Santa Sede envíe a toda la Iglesia, o a una en particular, una instrucción doctrinal aprobada por ella en general, y recomendada por una Constitución por el estilo de la *In Dominico agro* de Clemente XIII, habrá documento dogmático en este sentido lato, sin que ello implique la declaración doctrinal de todas y cada una de las proposiciones contenidas en el documento eclesiástico. Si, empero, se entiende por documento dogmático aquel cuyo *objeto formal* es una doctrina que la Iglesia, ya sea en forma solemne, ya en forma de magisterio ordinario, enseña a todos los fieles como de fe divina o de fe eclesiástica, o también una doctrina que la Iglesia, no definitivamente, sino autoritativamente, impone a todos los fieles, fundándose en su divina autoridad; en este sentido negamos que la instrucción sacramental del decreto para los armenios sea un documento dogmático, mientras no se pruebe. Y las razones que alega dicho Padre no parece que lo demuestren.

El P. Hugon, para corroborar su tesis de que la única materia esencial del sacramento del Orden es para la Iglesia latina la entrega de los instrumentos, no se contenta con afirmar que el *Decretum pro Armenis* es un acto dogmático, sino que intenta probar la tesis de que la Iglesia ha cambiado la materia esencial del sacramento del Orden para los que pertenecemos al rito occidental. ¿Cuándo se hizo este cambio? No lo dice aquí explícitamente. Mas ya se infiere que, según él, debió de acontecer la mutación antes del Concilio de Florencia, pues apela al testimonio de Santo Tomás. En su nota de *Revue Thomiste* (1), empero, dice sin rodeos que este cambio se había realizado ya antes del Concilio de Florencia. Estas son sus palabras: «Le rédacteur des Estudios (se refiere a mis artículos anteriores publicados en esta revista), perd bien inutilement sa peine à prouver que la matière de l'Ordre n'a pas été changée au concile de Florence. Qui donc a soutenu cela? Le changement était accompli de puis long temps. De même que, pour la coutume, les actes particuliers se multiplient et se renouvellent jusqu'à ce que la pratique, enfin, devienne loi, ainsi, dans le cas présent, la tradition des instruments, peu à peu introduite, a fini par prévaloir, et l'Eglise, sanctionnant la pratique, l'a imposée enfin comme obligatoire et a voulu cette tradition comme matière essentielle.» Sin duda que le chocaba al P. Hugon la idea de que

1) Estudios Eclesiásticos, p. 264.

un Papa cambiara la materia del sacramento del Orden para la Iglesia latina, en un documento dirigido a una fracción de la Iglesia de Oriente, y creyó haber hallado el expediente para solventar la dificultad, diciendo que el cambio se había efectuado antes. Vamos a ver ahora, siquiera ligeramente, si hay siquiera un asomo de probabilidad de que el tal cambio se hubiera ya realizado a la hora de abrirse el Concilio de Florencia.

Por de pronto es claro que tal transformación no pudo verificarse, ni en el siglo XI, ni en los siglos anteriores a éste, pues en este tiempo los autores, generalmente, no hablan sino de la imposición de las manos al tratar del sacramento del Orden.

Tampoco pudo realizarse el cambio en el siglo XII, pues entonces por primera vez comienzan los autores a mencionar la entrega de los instrumentos, y, como lo nota el cardedenal Van Rossum (1), ni todos hablan de ella, ni en el mismo sentido. Honorio de Autún, Ricardo de Cantorbery, Pedro Cantor y Hugo de Ruán, sólo mencionan la imposición de las manos. Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y cierto anónimo posterior al Maestro de las Sentencias, si bien hacen conmemoración de la entrega de la patena y el cáliz, expresamente dicen que ella *explica* la potestad dada por la imposición de las manos. Así, para no citar más que un ejemplo, Pedro Lombardo, en su comentario a la *Ep. 1 ad Tim.*, 4, 14, dice: «Impositio manuum dat presbyterium ordinato» (2). Y al hablar de los presbíteros en *Lib. Sent.*, dist. 24, n.° 9, se expresa así: «Cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut *intelligant se accepisse* gratiam consecrandi... accipiunt etiam calicem cum vino et patenam cum hostiis, ut per hoc *sciant se accepisse* potestatem placabiles Deo hostias offerendi» (3). Es verdad, con todo, que algún escritor de este siglo, como Esteban Baugé (Stephanus de Balgiaco), hablando de la ordenación de los sacerdotes, comenzó a decir: «Datur eis calix cum vino et patena cum hostia, in quo *traditur* eis potestas ad offerendum Deo placabiles hostias. Propterea oleo sancto manus inunguntur» (4). Mas en este mismo lugar añade más abajo dicho autor: «In unctione visibili, quae est sacramentum spiritualis unctionis, datur

(1) *De Essen. Sacr. Ord.*, p. 140.
(2) *ML.*, 192, 350.
(3) *ML.*, 192, 904.
(4) *De Sacramento Alt.*, c. 9: *De Ordine presbyteratus*, *ML.*, 172, 1281.

potestas ligandi atque solvendi.» En gracia a la brevedad no citamos a otros, que pueden verse mencionados por el cardenal Van Rossum, los cuales afirmaban que con la unción recibían los ordenandos el poder de consagrar (1). Creo, pues, que nadie puede afirmar que, con tales expresiones de los teólogos de este tiempo, se haya verificado en el siglo XII un cambio de materia esencial en el sacramento del Orden. Pero, ¿hay probabilidad de que esta mutación esencial se realizara en el siglo XIII? Veámoslo.

Por de pronto, el cardenal Van Rossum cita varios autores que por este tiempo sostenían ser la imposición de las manos lo esencial de las Ordenaciones superiores (2). La verdad de esta afirmación la hemos podido comprobar, en primer lugar, en San Buenaventura (cuya cita, por cierto, está allí equivocada), como se infiere de varios pasajes del mismo. Así, en su comentario a las Sentencias, dice: «Sicut omne instrumentum sive armatura in virtute manus est, sic etiam per impositionem manuum, ubi deessent talia [scil. libri et vasis traditio], possent significari; unde in impositione manuum in ecclesia primitiva ceteri ordines implicabantur» (3). Mas para que nadie crea que San Buenaventura habla aquí en sentido puramente hipotético y no real, nótese que más adelante da por supuesto que «Ordinatio ordinum fit per manuum impositionem» (4).

En segundo lugar, parece no puede dudarse de que Pedro de Tarantasia, O. P. (Inocencio V), opinaba que el Diaconado y el Presbiterado se confieren con la imposición de las manos (5), como ya del mismo lo afirmaba Dionisio Cartujano: «Petrus [a Tarantasia] opinatur characteres sacerdotis ac diaconatus imprimi in impositione manuum episcopi super eos» (6). No negaremos que Pedro de Tarantasia emite algún concepto menos exacto u algo obscuro, que podría favorecer la sentencia contraria. Mas ¿quién se maravillará de esto? Luego veremos las crasas inexactitudes en que incurrieron autores que defendían por este tiempo ser esencial la entrega de los instrumentos. Finalmente, es evidente que aboga por la imposición de las

(1) L. c., p. 143.
(2) L. c., p. 51.
(3) 4, dist. 24, p. 2, a. 1, q.
(4) 4, dist. 25, a. 1, q. .
(5) 4, dist. 24, q. 3, a.
(6) 4, dist. 24, q. 6.

manos, como única materia esencial de los Ordenes superiores, el autor de la obra *Compendium Theologicae veritatis in septem libros digestum*, ya sea éste Hugo de Estrasburgo, O. P., como pretende el cardenal Van Rossum y opina también Hurter, S. J. (1), ya sea otro (2). Dice así: «Diaconis et Presbyteris [character] imprimitur quando Episcopus imponit manum capiti cum verbis ad hoc statutis» (3).

Tal vez borrando de un plumazo todos estos testimonios, objetará el P. Hugon que Santo Tomás enseñó que la entrega de los instrumentos es la única materia esencial del Orden... Pero ¿es que a tal grado llegaba entonces la autoridad del Doctor Angélico, que por su afirmación hiciera cambiar la materia esencial del sacramento del Orden? Replicará, quizá, que Santo Tomás por sí solo no, pero que él, con los que le acompañaron o siguieron, determinaron la mutación esencial... Pronto veremos qué decían estos autores, que parecían andar por el mismo camino que Santo Tomás, y de hecho iban por senderos bien distintos. Pero antes examinemos cuál fué la doctrina del Santo Doctor sobre el punto de que tratamos.

No puede ponerse en duda que, según él, la entrega de los instrumentos es materia esencial del sacramento del Orden. Así, el comentario a las Sentencias, al hablar del rito con que se confiere el Presbiterado, dice: «*in ipsa datione calicis* sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur» (4). Y en el opúsculo *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio:* «Materia autem huius sacramenti [Ordinis] est illud materiale, per cuius traditionem confertur Ordo, sicut presbyteratus traditur *per collationem callicis*, et quilibet Ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue

(1) *Nomenclator litterarius theol. cathol.*, t. II, edit. 3.ª (Innsbruck, 1906), c. 384.

(2) Hoy día nadie admite que esta obra sea de Alberto Magno, como lo supone aún Many (*Praelectiones de Sacra Ordinatione*, p. 488, París, 1905). Si bien fué incluída entre las obras de Alberto Magno, t. 34, en la edición de Vivès, esto no obstante, añadióse la advertencia de que esta obra solía considerarse como no auténtica. No juzgamos de este lugar el discutir ahora si este *Compendium* ha de atribuirse a Hugo de Estrasburgo, O. P., como creyó Echard, o bien, como opina Sbaralea, a cierto Pedro Tomás, O. M., catalán, discípulo de Escoto, y profesor de Teología un tiempo en Barcelona, quien floreció hacia el 1320, y alcanzó la fama de *Doctor invincibilis*. (*Supplement. ad Scrpit. Trium Ordinum S. Francisci*, pars II, p. 369, 370, Roma, 1921). Para nuestro intento basta saber que esta obra fué compuesta por un autor del siglo XIII o XIV.

(3) L. 6, c. 36.

(4) 4, dist. 24, a. 3.

pertinet ad ministerium illius ordinis.» No queremos hacer incapié en el hecho de que Santo Tomás habla de *ipsa datione calicis*, y dice que el Presbiterado se da *per collationem calicis;* no como el *Decretum pro Armenis:* «presbyteratus traditur per calicis *cum vino et patenae cum pane* dationem.»

Prescindiendo, pues, de esto, por explícitas y precisas que sean estas expresiones del Doctor Común, tiene también otras que engendran confusión, y en cuya interpretación han andado muy divididos los teólogos. En la *Summa Theologica* expone su parecer de esta suerte: «impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum... Et ideo manus impositio fit in sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti, et in sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis, unde et 2 ad Timoth., 1, 6, dicitur: Resuscites, etc...» (1). Y no crea nadie que en el Orden, según el Santo Doctor, la imposición de las manos solamente indica «aliquem copiosum gratiae effectum». En el comentario a las Sentencias, en el lugar antes citado, dice: «*Per manus impositionem datur plenitudo gratiae*, per quam ad magna officia sunt idonei et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio.» Esta misma idea se repite, como era natural, en el *Suppl.* de la *Sum. Theol.*: «*in impositione manuum non datur* character sacerdotalis ordinis... sed *gratia*, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei» (2).

Estas frases del Santo, acerca de la imposición de las manos, han desconcertado a no pocos teólogos, los cuales no se pudieron poner de acuerdo en interpretarlas. Algunos, como Vásquez, han juzgado que en estos lugares habla Santo Tomás de la gracia que se da por la imposición de las manos, no *ex opere operato*, sino *ex opere operantis*. Interpretación seguida también por Many (3), pero que parece insostenible, pues evidentemente habla de la gracia sacramental que se da por razón del mismo sacramento, ya que se trata de la gracia «secundum quam ad exequendum ordinem sunt idonei». Además, bien claro lo indica la comparación de esta imposición de las manos con

---

1) 3 p., q. 84, a. 4.
(2) q. 38, q. 1 ad 1.
(3) *Pralec. de Sacr. Ord.*, p. 484, nota 1.

la del sacramento de la Confirmación (1). Domingo Soto, O. P., creyendo que el Doctor Angélico hablaba de la última imposición de las manos, que da el Obispo a los ordenandos, escribió admirado, refiriéndose al pasaje del *Com. in 4 Sent.*: «Quod autem div. Thomas ait prius characterem imprimi et postmodum gratiam conferri, intelligere non valeo. Neque suspicor, quod in Summa, si hucusque pervenisset, illud affirmasset: nam gratia non infunditur sacramentalis, nisi dum applicatur materia et forma sacramenti, ubi character imprimitur» (2). Sin duda no reparó bien Soto en aquellas palabras del Santo Doctor: «Episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit: Praeparat quidem... quae quidem *praeparatio* in tribus consistit, scil. benedictione, *manus impositione* et unctione... Per manus impositionem datur plenitudo gratiae...» (3). De donde resulta que la imposición de las manos que confiere la gracia no era para el Doctor Angélico la última, como creía Soto, sino la anterior a la entrega de los instrumentos. Esto no obstante estos pasajes de Santo Tomás, que hablan de la imposición de las manos, ofrecen verdadera dificultad, por aquella última razón apuntada por Soto: «nam gratia non infunditur sacramentalis nisi dum applicatur materia et forma sacramenti, ubi character imprimitur».

Esta última razón sin duda movería al cardenal Gotti, O. P., a ver en estos pasajes del Doctor Común una confirmación de la sentencia que él patrocinaba, según la cual, tanto la imposición de las manos como la entrega de los instrumentos, son materia esencial del Presbiterado (4). Pero por más que parezca favorecer a esta opinión el Angel de las Escuelas, si se consideran sus palabras sin violentarlas, no puede afirmarse que éstas sean un reflejo de aquélla. Pues en ningún sacramento se produce la gracia sacramental por la sola posición de una parte de la materia esencial, y en el opúsculo mencio-

---

(1) Nótese que Santo Tomás dice explícitamente que la materia de la Confirmación está en la imposición de las manos y la unción: 4, dist. 24, a. 3 ad 1. Es verdad que establece una diferencia entre la actuación de la Confirmación y la del Orden; mas esta diversidad la pone en el modo de impresión del carácter, no en el modo de colación de la gracia. Es, pues, evidente que para el Santo Doctor, tanto la imposición de las manos, esencial de la Confirmación, como la del sacramento del Orden, son colativas de gracia *sacramental*.

(2) 4, dist. 24, q. 1, a. 4.

(3) 4, dist. 24, a. 3.

(4) *De Sacr. Ord.*, q. 6, dub. 2, § 3. n. 22.

nado Santo Tomás, al hablar de la materia del sacramento del Orden, menciona sólo la entrega de los instrumentos. Finalmente, no han faltado autores que han entendio al Doctor Angélico de distinta manera. Y entre ellos hay que contar al P. Hugon, quien sin duda pretende seguir fielmente las huellas del Doctor Común, y con todo sostiene que ahora la imposición de las manos ha pasado a ser materia secundaria, que no pertenece ya a la esencia de la Ordenación sagrada: «Ecclesia voluit ut impositio manuum... non pertineret amplius ad essentiam sacrae ordinationis» (1). Sinceramente confesamos no entender cómo por medio de una parte *no esencial* de un sacramento se puede conferir la gracia sacramental del mismo. Sea de ello lo que fuere, volviendo a nuestro propósito, es evidente que Santo Tomás ha sido interpretado de muy diversa manera por los autores en este punto particular. Y si, pues, su opinión no ha aparecido de la misma manera a todos, ¿cómo podría trocarse la materia esencial *determinada* del sacramento del Orden en otra que, aun los autores que han estudiado la mente del Santo Doctor, *no han podido aún determinar?*

Mas veamos ya qué escribieron otros teólogos del siglo XIII, que por ventura han sido señalados como representantes de la misma sentencia que la defendida por el Santo Doctor. Ya expusimos en esta misma revista (2) la opinión, que hoy día nos choca, de Sicardo de Cremona, quien afirmaba pertenecer a la substancia del rito del Presbiterado la estola, la casulla, el óleo, el cáliz y la patena, y a la substancia del rito del Episcopado la unción de la cabeza y las manos, la confirmación del pulgar y la entrega del báculo y el anillo. No disentía mucho de éste Guillermo Durando, en su célebre obra *Rationale divinorum officiorum*, pues al hablar del sacerdote se expresa así: «Sane ei qui in presbyterum ordinatur, traduntur sub certis verbis stola et casula, calix cum patena, et etiam inungitur, quae res et verba sunt de huiusmodi Sacramenti substantia. Caetera vero praecedentia et sequentia de solemnitate sunt» (3). Y semejantemente, al tratar de la consagración del Obispo, dice que la unción de la cabeza y las manos, la entrega del báculo y el anillo con sus propias palabras, y la

(1) *Tract. dogm.*, vol. V, p. 512.
(2) Estudios Eclesiásticos (1925), p. 141, nota 3.
(3) L. 2, c. 10, n. 14.

entrega del Evangelio, «sunt eius substantia Sacramenti. Caetera solemnitatis sunt» (1). Durando de S. Porciano, quien en parte puede considerarse ya del siglo XIV, a pesar de que al describir la doctrina sacramental del Presbiterado, opina que la materia está en la entrega de los instrumentos, esto no obstante, al hablar del Diaconado, dice: «Illud in quo imprimitur character debet observari, et probabile quod observetur in omni ecclesia; sed traditio libri in ordinatione diaconi non observatur in omni ecclesia nec antiquitus forsitan observabatur in aliqua ecclesia... *quare non videtur quod in traditione libri imprimatur character diaconatus*» (2). Y a continuación expone la sentencia que enseña que el carácter del Diaconado se confiere con la imposición de las manos.

Hemos visto la diversa manera con que se expresaron los teólogos del siglo XIII, en lo tocante a la materia esencial de los Ordenes superiores. Podemos asegurar que esta diversidad creció todavía más en el siglo XIV. No faltó también en éste algún teólogo que defendiera ser la materia esencial de aquéllos la imposición de las manos, como el carmelitano Juan Bacon o de Bacontorp (3). Y sin duda que hubo otros más. Sin necesidad de examinar todas las obras teológicas que entonces se escribieron, lo cual, ciertamente, no lo tenemos a la mano, puede darse una demostración de esto último que acabamos de afirmar, notando que en el siglo siguiente se escribió el famoso libro *De Imitatione Christi*, y si tan rara hubiera sido entonces la sentencia de que los Ordenes superiores se confieren con la imposición de las manos, no se habría atrevido a estampar sin cortapisas el autor de este libro la siguiente afirmación: «Attende tibi et vide cuius ministerium tibi traditum est *per impositionem manus episcopi*» (4).

Pero dando un paso más, notemos que en el siglo XIV apareció una nueva opinión, la cual pareció unir a las dos anteriores, si bien nada tenía que ver con la tradicional. Uno de los que inauguraron esta nueva explicación fué Escoto, distinguiendo en la Ordenación del sacerdote dos ritos esenciales, como son dos, decían ellos, las potestades del mismo: una en el Cristo verdadero y otra en el Cristo

(1) L. 2, c. 10, n. 11.
(2) 4, dist. 24, q. 3.
(3) Van Rossum, Op. cit., p. 51.
(4) L. IV, c. 5.

místico. La primera es la potestad de consagrar, que se confiere con la entrega de los instrumentos, y la otra la de absolver, la cual se da con la imposición de las manos, y precisamente con la última. Esta nueva sentencia fué reclutando gran número de partidarios, cada vez mayor, hasta decaer a fines del siglo XVIII, y aparecer con muy pocos mantenedores de la misma en el pasado siglo.

A lo dicho puede añadirse que nunca faltaron quienes veían en la unción sagrada una materia esencial del Presbiterado, pues había aún teólogos de éstos en el Concilio de Trento, y que los mismos que tenían por única materia esencial la entrega de los instrumentos, disentían de Santo Tomás en puntos bien importantes. Como, por ejemplo, Ricardo de Middleton (Richardus a Mediavilla), quien rechazaba la sentencia del Doctor Angélico, de que por la imposición de las manos se confiere la gracia (1). ¿Quién se atreverá a afirmar que en medio de tanta diversidad de pareceres se operó en el siglo XIV un cambio de materia esencial del sacramento del Orden, por haber llegado los teólogos casi unánimemente a un mismo parecer?

Y esto que hemos dicho del siglo XIV, lo podemos extender a los principios del siglo XV, por las mismas razones. De suerte que, bien examinadas las cosas, es lícito asegurar con toda certeza que, al tiempo de abrirse el Concilio de Florencia, ningún cambio se había operado en la materia esencial del sacramento del Orden; pues nunca hubo una sentencia clara y definida que atrajera a sí la unanimidad de los teólogos. Ya se deja entender que aquí hablamos transmitiendo la hipótesis, que algunos admiten, de que, si se hubiera dado en un momento histórico dicha unanimidad, el cambio se hubiera realizado automáticamente.

Ahora bien; podemos asegurar, no sólo que la tal mutación esencial no se había verificado antes del Concilio de Florencia, sino también que tampoco realizó este Concilio dicho cambio, según confesión del mismo P. Hugon: «Le redacteur des Estudios, perd bien inutilement sa peine a prouver que la matière de l'Ordre n'a pas été changée au concile de Florence. Qui donc a soutenu cela?» (2).

¿Verificóse, a lo menos, esta mutación esencial en el siglo XVI, por haber llegado entonces los teólogos a la unidad de parecer en este

---

(1) 4, dist. 24, a. 4, q. 3, ad 5. um

(2) *Revue Thomiste* (1926), p. 264.

punto concreto del sacramento del Orden? Ni asomo de probabilidad tiene ello, y esto viene a constituir una confirmación de que tampoco antes se había llegado a tal unidad. Ya demostramos en esta misma revista la diversidad de pareceres que mediaba en esta tesis entre los Padres y los teólogos del Concilio de Trento (1). Añadamos que, en este mismo siglo XVI, dos Concilios particulares enseñaron claramente la doctrina de que los Ordenes superiores se confieren con la imposición de las manos. Así, el Concilio de Colonia (a. 1536), en la parte I *De munere episcopali*, comienza así: «Episcopi munus in duobus potissimum consistit: primum in impositione manuum, *quae est ordinum ecclesiasticorum collatio*, et institutio ministrorum; deinde in visitatione dioeceseos.» (2). Y el Concilio de Maguncia (a. 1549), en el c. 35 de sus *Capitula ad fidem pertinentia*, explícitamente afirma que el signo sensible esencial del sacramento del Orden es la imposición de las manos: «In collatione ordinum, *quae cum impositione manuum velut visibili signo traditur*, doceant rite ordinatis gratiam divinitus conferri, qua ad ecclesiastica munera rite et utiliter exercenda apti et idonei efficiantur.» (3). Nadie, pues, puede asegurar con viso de probabilidad que en el siglo XVI tuvo lugar algún cambio de materia esencial en el sacramento del Orden.

Mas, ¿quién se atreverá a aventurar la suposición de que tal vez en el siglo XVII o en los siguientes se realizó el cambio? Precisamente entonces, con las cavilaciones de bastantes teólogos, fueron subdividiéndose los pareceres, hasta que llegó a defender la mayor parte de las escuelas, en el siglo XIX y en el actual, que la materia adecuada del sacramento del Orden consiste en la primera imposición de las manos. Creemos, pues, haber demostrado con toda evidencia que jamás, por el consentimiento universal de los teólogos en alguna sentencia, se operó alguna transformación esencial en el sacramento del Orden. De donde se infiere que, si algún cambio hubo, debió de ser por alguna declaración oficial de la Iglesia, y comoquiera que el único documento eclesiástico a quien le puede incumbir esta posibilidad es el *Decretum pro Armenis*, de ahí que no creamos perder el tiempo, como opina el P. Hugon, demostrando que ni en dicho decreto se operó dicho cambio esencial.

(1) Est. Eccles. (1915), pp. 146-151.
(2) Mansi, *Amplissima Coll. Concil.*, 32, 1213.
(3) Mansi, Op. cit., 32, 1412.

L'Ami du Clergé (1925), *pp. 173-176*

Pero hora es ya de que examinemos las razones que alega el teólogo anónimo de *L'Ami du clergé* en pro de su parecer. Comienza el autor exponiendo el estado de la cuestión, que no es de decidir el valor de cada una de las partes del *Decretum pro Armenis*, sino precisamente de la parte 5.ª del mismo. Sigue luego el desarrollo histórico de las opiniones de los teólogos acerca de la autoridad y carácter doctrinal de esta parte 5.ª Hoy día todos convienen en que no es tan sólo un acto de Eugenio IV, sino también del Concilio de Florencia, esto es, que se trata de un acto conciliar. Y por ahí quiere hallar el autor un fondo común a todas las opiniones, del cual saca la siguiente consecuencia: «Mais, etant conciliaire, ainsi qu'ils étaient obligés de l'admettre, ils n'ont pu le concevoir que sous la forme d'un document définitif, décisif, ou, suivant leur propre formule, de pleine autorité.» (1). Ya hicimos notar al describir la opinión del Padre Hugon que, del hecho de ser un documento *conciliar*, no se infiere que sea *definitivo* y *decisivo*. El autor, antes de asentar esta consecuencia, podría haber meditado las palabras que él mismo estampó más abajo al encontrarse con el hecho insólito de que la Iglesia *declarara oficialmente pertenecer a la doctrina católica* acerca de los sacramentos, y, sin dar razón ninguna de ello, la doctrina entonces tal vez más común en las escuelas, acerca de la cual, con todo, mucho se había disentido y se disentía aún: «Exemple rare, sinon unique, dans toute l'histoire des conciles, et qui fait que le décret est d'une essence bien plus fine et bien plus délicate que ne l'ont supposé jusqu'ici beaucoup de theólogiens.» (2). Nosotros juzgamos que lo más raro de todo es que, si la Iglesia ha dado una *declaración oficial* de la *doctrina católica* en materia de sacramentos, no haya urgido el asentimiento de los teólogos, ni siquiera a los principios, y haya permitido que ya casi todos se hayan olvidado de ella.

No estará de más advertir que en el desarrollo histórico se emiten en la Crónica teológica de *l'Ami du clergé* afirmaciones que cremos exageradas. Tal, por ejemplo, la siguiente: «Le décret apparaît

(1) P. 174.
(2) P. 176.

donc..., pour *tous* les théologiens du XVI^e^ siècle et d'une bonne moitié du XVII^e^, comme un document dogmatique dont l'autorité est décisive» (1). Si es esto verdad, ¿cómo se explica la diversidad de pareceres en el Concilio de Trento acerca de puntos concretamente expuestos en el decreto, y sobre todo, cómo pudo ser que los Concilios de Colonia y de Maguncia hicieran tabla rasa de él al describir o suponer explícitamente la doctrina de que hay Ordenes qne se confieren con la imposición de las manos?

El articulista menciona dos trabajos modernos acerca del *Decretum pro Armenis,* uno de 1914, que es la obra del Cardenal Van Rossum, que varias veces hemos mencionado, y otro de 1919, a saber, los artículos del P. de Guibert, en el *Bulletin de litterature ecclésiastique.* De estos doctos estudios, dice: «Un premier point paraît aujourd'hui définitivement acquis: c'est le caractère *doctrinal* du décret.» (2). Cierto es que ambos trabajos admiten el carácter de *declaración doctrinal* en el decreto; pero no creemos que este punto sea definitivamente demostrado, ni mucho menos. Comoquiera que el autor del artículo ve que en este punto precisamente está el eje de la dificultad, a continuación expone las razones en que tal afirmación se puede apoyar. Examinemos despacio estas razones, y veamos si prueban el intento del autor.

Comienza apelando a las palabras que encabezan la parte 5.ª del decreto. No hemos de repetir aquí de nuevo que estas palabras de suyo no son suficientes para indicar que la doctrina siguiente es la oficial de la Iglesia, a no ser que alguien pretenda afirmar que cuanto se contiene en el Catecismo de San Pío V es la doctrina católica oficial, declarada así por la Iglesia. Pasa más adelante el teólogo anónimo, y aduce tres argumentos históricos para corroborar su aserto.

Primer arg.—Los armenios hacía tiempo que vivían mezclados con los latinos, y, por lo tanto, no debían ignorar sus usos.—Ciertamente; pero ¿qué se pretende inferir de esto? También en nuestros días viven en diversas naciones mezclados católicos y herejes, y esto no obstante, cuando alguno de éstos manifiesta deseos de entrar en el seno de la Iglesia católica, es natural que, con el fin de que conozca la doctrina que en ella se enseña, ponga quien le instruye en sus

(1) P. 173.
(2) P. 174.

manos un pequeño Catecismo de doctrina católica, sin que sea preciso investigar si todas y cada una de las proposiciones de él han sido declaradas oficialmente por la Iglesia. Realmente, nos parece inconcebible que, por estar los armenios en comunicación con los latinos, y haber tenido ocasión, por lo mismo, de conocer sus usos, aprovechase esta ocasión el Concilio de Florencia para declarar proposiciones en las cuales andaban los católicos divididos, y menos aún sin advertirlo en el texto; tanto más, que una tal declaración había de interesar más a los occidentales que a los orientales. Hay en esto un conjunto de rarezas que chocan con la manera de proceder de la Iglesia.

Segundo arg.—San Antonino de Florencia, quien parece no puede dudarse que asistió a este Concilio, si bien no era entonces aún Arzobispo de Florencia, en su *Chronicon*, llamado también *Summa historialis* (tit. 22, c. 11, n. 1), dice claramente que los armenios disentían en materia de fe, aun en lo tocante a sus ritos. Copiemos las palabras del Santo, tal como vienen citadas por el articulista: «Insuper Armeni... miserunt legati... Qui examinati, in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subjecerunt se correctioni Apostolicae Sedis. Quae de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae; in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant, prohiberi... Quibus determinationibus acquieverunt» (1). Si disentían, pues, en materia de fe, aun en lo concerniente a los sacramentos, era preciso que acerca de ellos les diese el Concilio una declaración doctrinal acerca de los mismos. Tal es la consecuencia que saca del texto de San Antonino el teólogo anónimo.—En primer lugar, notemos que en el texto citado se dice *in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide*. Se añade además que, con respecto a sus ritos, si bien eran desemejantes a los de la Iglesia latina, se tuvo condescendencia. Solamente en lo que atañe a la fe verdadera hubo prohibición: *in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant prohiberi*. ¿Cuáles eran estos puntos en los cuales disentían de la fe verdadera? Lo dice San Antonino a continuación, y no acertamos por qué lo omitiría el articulista: «ut quod sacramentum confirmationis non habebant in usu conferendi illi nationi». Es decir, que para ellos era como si no existiera el sacramento de la Confirmación.

(1) Pág. 175.

¿Y qué declaró el Concilio como ineludible para llegar a la unión con los armenios? Lo apunta también luego el Santo: «declarato eis quod illud [sacramentum Confirmationis] sicut et cetera sacramenta deberent accipere, credere et conferre». ¿Declaró el Concilio algo más al hacer esta unión? Añade San Antonino: «et aliqua alia quae nunc non occurrunt menti». Y preguntamos ahora: ¿Si el Concilio de Florencia hubiera pretendido declarar todas y cada una de las partes de la doctrina de los sacramentos, diría el Santo: *y alguna otra cosa que ahora no me viene a la mente?* Una declaración tan sonada, en la que habría el Concilio cambiado la materia esencial de algunos sacramentos y decidido algunas controversias teológicas, ¿sería algo que ni le pasa al autor del *Chronicon* por la mente? Porque ya hemos dicho antes, y lo repetimos ahora, que es una ilusión suponer que antes se había efectuado este cambio, y el Concilio Florentino no hizo sino descubrirlo en público o declararlo oficialmente. Aun esto último creemos que no se le habría olvidado tan pronto a San Antonino, que asistió a dicho Concilio.

Tercer arg.—Algunos días después de verificada la unión, Eugenio IV, en un breve dirigido a la Iglesia de Caffa, recomienda a sus jefes que no traten ya a los armenios como cismáticos. Luego la unión se hizo en la doctrina, y no fué meramente práctica.—Mas ¿quién ha dudado jamás de que la unión versó también acerca de puntos doctrinales? La misma parte 4.ª del decreto atestigua que hasta entonces no habían admitido los armenios más que los tres primeros concilios ecuménicos, y positivamente rechado el de Calcedonia y la autoridad de San León. Por lo que toca a los sacramentos, ya hemos visto que, prácticamente, no habían aceptado el sacramento de la Confirmación. Mas se trata de saber si, porque los armenios erraron en algún punto particular, referente a los sacramentos, el Concilio de Florencia se puso a declarar expresamente toda una serie de proposiciones, contenidas en un compendio de doctrina sacramental; o bien, simplemente les obligó a aceptar estos puntos de doctrina sacramental en los cuales discrepaban los católicos, y para mayor tranquilidad y dirección de ellos añadió luego una instrucción sacramental, con el fin de darles a conocer la doctrina más corriente, que solía enseñarse entonces en la Iglesia de Occidente. Nosotros opinamos esto segundo, ya por las razones antes mencionadas, ya porque ninguna falta hacía declarar tantas proposiciones, ya también porque, según consta

por el testimonio de San Antonino, Eugenio IV y el Concilio de Florencia fueron muy condescendientes en exigir sólo lo indispensabie, tanto de los griegos como de los armenios: «In aliis ritibus suis (scil. graecorum), qui non important haeresim, licet rationabiliores sint ritus Ecclesiae Occidentalis Romanae, fuerunt permissi manere... Insuper Armeni... misserunt legati... [Apostolica Sedes] de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae.»

Conviene insistir en estas últimas palabras de San Antonino: «in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae». ¿Cómo hubiera podido decir con verdad el Santo *in ritibus... permitti sicut et Graeci*, si a éstos los hubiera dejado Eugenio IV el sacramento del Orden con el rito esencial de la imposición de las manos, y a los armenios les hubiera cambiado dicho rito esencial por la entrega de los instrumentos? No entramos ahora en la cuestión de si en el rito de ordenación de los armenios existía ya dicha entrega de los instrumentos. Probablemente estaba, según la historia. Pero por lo mismo que hasta el Concilio de Florencia fué para la Iglesia latina el rito esencial, como hemos demostrado antes, la imposición de las manos, así hay que asegurarlo para la Iglesia armenia. Si empero el Concilio trocó para esta Iglesia la materia esencial, aquellas palabras de San Antonino resultan falsas sin duda. Por el contrario, suponiendo que la parte 5.ª del decreto sea una instrucción práctica acerca de la doctrina de los sacramentos, las palabras de San Antonino se aclaran perfectamente, pues por una parte se comprende muy bien que, antes de dársela, el Concilio exigiera de ellos una promesa de retractación de aquellos puntos de la doctrina sacramental en los cuales su discrepancia tocaba a la fe, y por otra, lo concerniente a la materia de cada sacramento no sería para ellos sino una norma directiva, la cual para cada sacramento tendría mayor o menor valor, según el grado de certeza con que los teólogos solían proponer aquella doctrina. Resumiendo lo dicho, creemos que Eugenio IV y el Concilio obligó a los armenios a admitir los siete sacramentos, y esto como indispensable para la unión; mas luego, en lo perteneciente a la doctrina particular de cada sacramento, les dió una instrucción doctrinal práctica, pero sin declarar expresamente las proposiciones en ellas

contenidas. De esta suerte nos parece que las palabras de San Antonino se explican perfectamente, de manera que, en lugar de constituir una dificultad para nuestro parecer, más bien lo corroboran.

El teólogo anónimo, después de las pruebas con las cuales pretende haber demostrado el carácter *doctrinal* de la parte 5.ª del decreto, da un paso más adelante e intenta probar que es «una *declaración oficial de la doctrina católica* acerca de los sacramentos» (1). Las razones que aduce son tres. La primera estriba en las palabras que encabezan esta parte del decreto. No hemos de repetir por qué esta razón no convence. La segunda se infiere del hecho que el concilio haya tomado la doctrina de un opúsculo de Santo Tomás, acortándolo y añadiendo lo que bien le pareció. Mas ¿quién no ve la fragilidad de esta razón? ¿Acaso no podía el concilio hacer exactamente lo mismo, si pretendía tan sólo dar una instrucción doctrinal práctica aprobada, en general, por él? Precisamente el que haya acudido Eugenio IV a un opúsculo de Santo Tomás, induce a creer que no trataba sino de redactar esta instrucción. Porque ¿por ventura no es un hecho, bien desusado en la Iglesia, que un Papa o un Concilio Ecuménico, al pretender promulgar una declaración doctrinal, aunque no sea en materia inmediata de fe, vaya a copiarla de una obra particular publicada ya, contentándose con retocar de cuando en cuando la obra de este autor, sin mencionarle? Con razón advierte Van Noort: «Porro quis sibi persuadebit concilium integram hanc S. doctoris expositionem infallibili sententia sancire voluisse, idque absque previis deliberationibus synodalibus!» (2).

Finalmente, la tercera razón aducida por el articulista anónimo se refiere a la contestación que dieron los armenios por medio de Narsés, después de oír la lectura del decreto, que acababa de ser promulgado. Esta contestación fué, en parte, inserta en el mismo decreto, después de ser traducida al latín por el minorista Basilio Pues bien; al recorrer las distintas partes del decreto, dice el armenio Narsés al llegar a la parte 5.ª: «Quinto brevem formulam septem sacramentorum ecclesiae... *declarando* quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma et minister, quodque in sacrificio altaris, dum calix

(1) P. 176.
(2) *Tract. de Sacramentis*, I, p. 24.

offertur vino paululum aquae admisceri debet» (1). De estas palabras deduce la siguiente consecuencia el autor anónimo: «ni règle de foi ni définition, mais déclaration de la doctrine catholique: c'est bien le terme qu'il convient de retenir» (2). Mas ocurre preguntar: ¿cómo se prueba que en aquellas palabras de Narsés hay que tomar el gerundio *declarando* en el sentido técnico de una *declaración doctrinal* en sentido estricto? Nótese bien que el mismo Narsés, al final de la contestación, recapitula todo lo que ha dicho y allí no usa el verbo declarar: «Nos igitur oratores nomine nostro... hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis *omnemque doctrinam in ipso descriptam*... cum omni devotione et obedientia acceptamus, suscipimus et amplectimur.» Pues bien; lo que fué añadido en el cuerpo del decreto no fué aquel párrafo en que al hablar de la parte quinta usa el verbo declarar, sino esta recapitulación, en la cual no usa este verbo. ¿Qué se pretende, pues, sacar de aquí? Acaba uno de convencerse de que el verbo *declarar*, usado en la exposición del armenio Narsés, no ha de tomarse en sentido estricto de *declaración doctrinal*, si atiende a lo último a que afecta el verbo *declarar*. Dice así: «declarando, quae sit... quodque in sacrificio altaris, dum calix offertur, vino paululum aquae admisceri debeat». Ahora bien; si el verbo *declarando* significara una declaración doctrinal de todo lo que sigue, es decir, de todo lo que en materia de sacramentos se requiere *iure divino*, a lo menos especificado por la Iglesia, denotaría que el añadir unas gotas de agua al vino, para la consagración, se requiere para la validez de ésta y no tan sólo para la licitud, lo cual, sin duda, no habrá teólogo que se atreva a afirmarlo. Es preciso, pues, admitir que el gerundio *declarando* equivale a *exponendo*, *describendo*, *explicando*, etc.; mas, admitido esto, la dificultad cae por su base.

PELSTER, Scholastik (1926), p. 315.

El P. Pelster, S. J., al dar cuenta de mis artículos publicados en esta revista el año pasado acerca del decreto de Eugenio IV para los

(1) Raynaldi, *Annales*, ad ann. 1439, n. 16.
(2) P. 176.

armenios y el sacramento del Orden en la revista *Scholastik*, órgano de los profesores del Colegio de San Ignacio, de Valkenburg, expone, primero, un corto resumen de los mismos (demasiado corto para hacerse cargo completo de ellos), mas luego expone su parecer. Cree que nuestras pruebas demuestran, ciertamente, que el decreto no es una declaración *ex cathedra;* pero no le parece tan seguro deducir de ellas que en el decreto (suponemos que querrá decir en la parte quinta del decreto), sólo se contiene una comunicación de la doctrina ordinaria de los teólogos. Le parece al P. Pelster que las palabras con que comienza el decreto y el capítulo 5.º del mismo, así como el corte general del mismo, indican *claramente* que el Papa y el Concilio, por lo menos hasta cierto punto, han pretendido apropiarse la mencionada doctrina. Nosotros, por el contrario, creemos haber demostrado que, tanto las palabras que preceden en el decreto como las que encabezan la parte 5.ª, no prueban declaración alguna doctrinal. En cuanto al corte del mismo, intentamos también allí demostrar que no es el propio de las declaraciones oficiales de la Iglesia; pero insistiremos todavía más al final de este nuestro trabajo, después de un ulterior examen del decreto.

Finalmente, el P. Pelster parece adelantar en las palabras siguientes, que procuraremos traducir con fidelidad, una probable solución al punto de que venimos tratando: «¿No deberá, tal vez, hallarse la solución más bien continuando la controversia, que viene haciéndose paso, acerca de cuál sea el sentido que en teología sacramental hay que dar a aquél, «salva substancia», del Concilio de Trento, y hasta qué punto la materia y la forma del rito concreto son idénticos con la materia y la forma del signo sacramental?...» Hemos de manifestar con toda sinceridad que disentimos de este parecer, por la siguiente razón: Si se demostrara con sólida probabilidad que en las palabras del mencionado decreto se contiene una declaración doctrinal, realmente sería hora de explicarse los distintos cambios que en la materia del sacramento del Orden habrían mediado, según el sentir de la Iglesia. Y este creemos que sería entonces mucho mejor camino a seguir que el de salir del paso por la tangente, aventurando la opinión de que la Iglesia, en esta declaración doctrinal, se equivocó, por no ser un documento *ex cathedra*. A la sazón, sería el caso de distinguir entre substancia, y materia y forma del sacramento, y entre materia y forma «in ordine significationis» y materia y forma «in ordine

actionis physicae». Pero si se demuestra con toda probabilidad, rayana en la certeza, que jamás pretendió la Iglesia cambiar la materia de este sacramento, el acudir a estas distinciones metafísicas, ¿no será disparar un castillo de fuegos artificiales, sin ningún resultado? No estamos en el terreno de la hipótesis, de lo que pudo haber sido, sino de lo que fué; y mientras no se demuestre que hubo cambio de materia física esencial, es inútil procurar explicar por qué razón pudo tener lugar dicho cambio esencial. En teología y en todas las ciencias, antes de resolver una dificultad, ha de constar que existe la dificultad; pues si ésta es imaginaria, la solución es, por lo menos, inútil.

M. Quera.

(*Continuará.*)

BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

LA NUEVA EDICION DE LA VULGATA

«El día 26 del próximo pasado mes de junio el Emmo. Sr. Cardenal Aidano Gasquet, O. S. B., Presidente de la Comisión pontificia, formada por monjes benedictinos, para la edición crítica de la Vulgata, presentó al Padre Santo el primer volumen, impreso en la Tipografía vaticana. Dirigióse Su Santidad a la sala del *Tronetto*, y ocupando el solio, recibió el volumen de manos del Emmo. Cardenal, a quien acompañaban el Rvmo. P. Abad Dom Ambrosio Amelli y los siete miembros de la Comisión, entre los cuales se hallaba también el Rvmo. P. Enrique Quentin, O. S. B., editor de esta primera parte de la obra. Manifestó el Padre Santo su inmensa satisfacción, y quiso que el fotógrafo pontificio impresionase una placa del acto, con el objeto de reproducirla en una medalla especial que desea se acuñe para perpetuar tan fausto acontecimiento.» (*Osservatore Romano*, 30 junio-1.° julio de 1926. Véase también *Civiltà Cattolica*, 1926, vol. 3, págs. 170-171.) Tan «fausto acontecimiento», tan interesante por su importancia como por su actualidad, se merece una historia de su origen y desenvolvimiento. La abundancia de la materia nos obligará a ceñirnos a los puntos esenciales, los que, a nuestro juicio, interesarán más a nuestros lectores, para poder apreciar la índole, el mérito científico y el valor o autoridad de esta nueva edición de la Vulgata latina. Estos puntos serán: 1.°, la institución de la Comisión pontificia para la revisión y corrección de la Vulgata; 2.°, la «Memoria», en que Dom Quentin expuso los principios en que se había de fundar la nueva edición de la obra de San Jerónimo; 3.°, los reparos que algunos críticos han formulado contra el sistema de Dom Quentin y la defensa que de él ha hecho su autor; 4.°, la publicación del primer volumen de la Vulgata, que contiene el Génesis.

I

LA COMISIÓN PONTIFICIA

La Comisión, creada por Pío X en 1907, fué reorganizada en 1914 por Benedicto XV, quien la declaró «Pontificia» y la dotó de estatutos propios. Desde 1916 aparece en el «Anuario Pontificio», presidida por el Emmo. Sr. Cardenal Gasquet. En 1917, al lado del eminentísimo Presidente, figura como Vice-Presidente el Rvmo. P. Ambrosio Amelli; y entre los que la forman, unos son denominados «Miembros» (7), y otros simplemente «Colaboradores» (4). Según el «Annuario» de 1926, los miembros son seis: los RR. PP. de Bruyne, Quentin, Manser, Chapman, Cottineau, Fornari, los cuales, a excepción del último, figuran ya en 1916. Los colaboradores son cuatro: los RR. Padres Weld-Blundell, Butler, Brunet, Bataillet, a los cuales se añade en calidad de «Ecónomo» el R. P. de Meester.

Según el artículo antes citado del *Osservatore Romano*, son unos cincuenta los PP. Benedictinos que, sin formar parte de la Comisión, han tomado parte en la investigación y colación de los códices. Tan gran número de colaboradores infatigables y el crédito justamente merecido de la esclarecida Orden Benedictina, son la mejor prenda de fecundos resultados y la más firme garantía de acierto.

Pero, más que la historia externa de la Comisión, interesa a todos conocer exactamente el cometido y las atribuciones que la Santa Sede ha dado a la Comisión Benedictina. Porque de esto depende la actitud que pueden o deben tomar los católicos respecto de la nueva edición de la Vulgata latina. Los documentos oficiales y las declaraciones de los interesados dan suficiente luz sobre este punto delicado.

En la carta con que el Emmo. Cardenal Rampolla, Presidente entonces de la Comisión Bíblica, se dirigía al Rvmo. P. Abad Primado de la Confederación Benedictina, Dom Hildebrando de Hemptinne, confiándole el encargo de preparar una nueva edición de la Vulgata, se decía: «Mientras tanto que llega la hora propicia para tan importante revisión, que haga posible el dar una edición correctísima de la Vulgata latina, es indispensable un laborioso estudio preliminar de preparación, gracias a una más diligente y completa recopilación (raccolta) de las variantes de dicha Vulgata, que se hallan, ya en los códices, ya en los escritos de los Padres» (30 de abril de 1907. *Acta*

S. Sedis, vol. 40, pág. 447). El epígrafe latino que encabeza la carta es: «Ordini S. Benedicti committitur munus colligendi Lectiones variantes Vulgatae latinae S. Scripturae» (Ibid., pág. 446). Según esto, parece que el encargo confiado a la Orden Benedictina era la preparación remota de una *futura* edición *oficial* de la Vulgata, que sustituyese a la edición Clementina. En la carta que medio año más tarde (3 de diciembre de 1907) dirigía Su Santidad Pío X al entonces abad Aidano Gasquet, parece se deja ya entrever la idea de una edición preliminar o de ensayo, hecha por la misma Comisión Benedictina. El título o epígrafe de la carta es: «Epistola Pii PP. X de nova editione Vulgatae Latinae S. Scripturae.» Comienza así la carta: «Delatum sodalibus Benedictinis munus pervestigationum studiorumque apparandorum, quibus nova innitatur editio Conversionis Latinae Scripturarum, quae Vulgatae nomen invenit, adeo equidem arbitramur nobile, ut gratulari vehementer non tibi modo, sed sodalibus universis tuis... debeamus... Adiungentibus vobis rei illustri animum, non est dubitationi locus, finem vos concrediti muneris fore assecuturos, qui finis restitutione continetur primiformis textus Hieronymianae Bibliorum Conversionis» (*Acta S. Sedis*, vol. 40, pág. 721). Más claro aparece este pensamiento en el *Motu proprio* de Benedicto XV (23 de noviembre de 1914). El título es: «Motu proprio de Pontificia Commissione Vulgatae versioni Bibliorum emendandae.» Comienza así: «Consilium a Decessore Nostro sanctae memoriae initum latinae Bibliorum versionis, quae Vulgata dicitur, ad pristinam lectionem restituendae nemo non numeraverit in iis rebus, quibus Pii X nomen immortalitati commendatur» (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. VI, página 665). Desde entonces la Comisión Benedictina aparece en el Anuario Pontificio con este título: «Commisione Pontificia per la revisione ed emendazione della *Volgata*.» Dom Quentin, en el prefacio de su *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, dice que la Santa Sede confió a la Orden Benedictina el honroso encargo de «editar críticamente la traducción de la Biblia, hecha por San Jerónimo» (Roma-París, 1922, pág. IX). Y más adelante añade: «El objeto de nuestra edición es proponer las correcciones que hay que introducir en la edición oficial de la Iglesia» (pág. 511). Pío XI, en su carta al mismo Quentin (10 de mayo de 1923), dice que los principios por él establecidos «plurimum conferent ad integram illam Hieronymianae versionis restitutionem, quae sodalibus praeclari Ordinis Benedictini

a decessoribus Nostris est auspicato commissa» (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. XV, pág. 280). Por fin, el mismo Quentin, en la introducción (Prolegomena) de su edición del Génesis, expresa ya con toda claridad la mente de la Santa Sede: «Papa Pius X, venerandae recordationis, prudentissime censuit rem se facturum summae utilitatis, si editionem Vulgatae Bibliorum latinae versionis fieri iuberet ad artis criticae leges confectam, apparatu variarum lectionum adornatam, omnibusque numeris absolutam, non quidem ut eius textus in libris ecclesiasticis subito invalesceret, sed ad adipiscendam pleniorem clarioremque hieronymianae interpretationis notitiam, et ut votis satisfieret eruditorum» (págs. XI-XII).

Otra declaración de Dom Quentin hay que tener en cuenta. En el prefacio antes citado de su *Mémoire* dice, hablando del método que pensaba seguir, y que luego ha seguido, en la edición del Génesis: «Creo oportuno observar que (este método) representa mis ideas personales; éstas no comprometen en nada la responsabilidad de la Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata, a la cual pertenezco» (pág. IX). De hecho la edición del Génesis se presenta como obra de Dom Quentin: «Librum Genesis... recensuit D. Henricus Quentin Monachus Solesmensis.»

En conclusión, la nueva edición, si bien preparada y hecha por una Comisión oficial, no es una edición oficial de la Iglesia, destinada a sustituir a la edición de 1592. Más aún: hecha por Dom Quentin conforme a los principios de los cuales él solo se declara responsable, la nueva edición no se presenta al público como obra colectiva de la Comisión Benedictina como tal. De hecho, como veremos luego, Dom Donaciano de Bruyne, el primero que figura entre los miembros de la Comisión Pontificia, ha juzgado con bastante severidad los principios críticos en que está basada la edición de su colega. Si no nos engañamos, se trata de una edición preliminar (1), de ensayo o de prueba, que la Santa Sede, antes de tomar una resolución definitiva, quiere someter al juicio de la crítica. Así la han considerado, en efecto, los críticos católicos, que no han dudado en formular ciertos reparos, algunos bastante substanciales, a la obra de Dom Quentin, con la con-

(1) Dice más Dom Quentin en sus *Essais de Critique textuelle* (Paris, 1926, págs. 42-43): que su edición, como que tiene por objeto la restitución del *arquetipo* de nuestros manuscritos, no del mismo *original*, no es más que la «*primera fase* del trabajo de edición».

sideración, empero, que se merece una obra tan madura y sabiamente preparada, y que, al fin, no es una edición puramente privada, como lo es la de Wordsworth-White.

Veamos, pues, cuáles son los principios de crítica textual establecidos por Dom Quentin como base de su nueva edición.

II

LA «MÉMOIRE» DE DOM QUENTIN

A fines de 1922 publicó Dom Enrique Quentin la *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, que forma el volumen VI de la *Collectanea biblica latina*. Consta de XVI + 520 páginas. El resumen de la obra nos lo da breve y claramente el mismo autor en la introducción. «Esta Memoria, dice, está dividida en cuatro partes. En la primera hallará el lector un importante material de variantes, destinado a dar a conocer la tradición manuscrita e impresa del Octateuco. En la segunda parte se ensaya la descripción de las diferentes etapas recorridas por la crítica de edición relativamente a la Vulgata, y se expone su estado actual. La tercera parte está consagrada al estudio y clasificación de los manuscritos utilizados en la primera parte. En la cuarta, finalmente, se exponen los principios para el establecimiento del texto» (págs. 3-4).

Imposible en esta breve reseña entrar en pormenores más particulares sobre el contenido del libro, si hemos de exponer con suficiente claridad sus puntos esenciales, como nos hemos propuesto. Una cosa queremos dejar consignada, y con sumo gusto: y es el mérito extraordinario de esta obra, que bien puede calificarse como un verdadero acontecimiento en el mundo de la crítica textual. Sólo el hecho de haber introducido el orden en el caos de los manuscritos de la Vulgata y haber expuesto con tanta nitidez y precisión sus investigaciones, sus métodos y conclusiones, orientando al lector y capacitándole con los múltiples y selectos elementos de juicio que le suministra para formarse su criterio personal, es un mérito que ha conquistado para el ilustre Benedictino la palma de la inmortalidad.

Y vengamos ya a estudiar los elementos que consideramos substanciales en la obra de Dom Quentin. Apelando a la terminología es-

colástica, podemos distinguir estos elementos en dos géneros: unos materiales y otros formales.

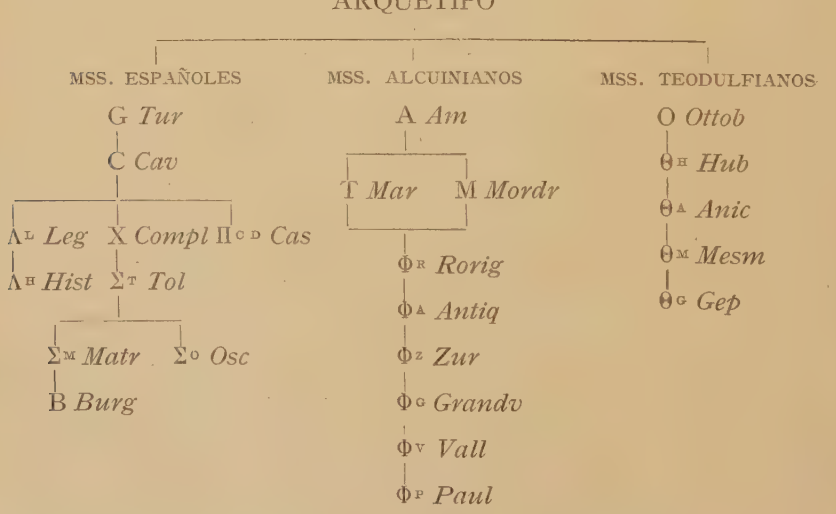
Elementos materiales.—Estos elementos pueden reducirse a estas tres proposiciones:

1.ª Todos los códices del Octateuco (= *Pentateuco* + *Josué*, *Jueces*, *Rut*) se distribuyen en tres agrupaciones o familias, separadas entre sí y mutuamente independientes: la *Española*, la *Alcuiniana* y la *Teodulfiana*. (Cf. págs. 349-352 y 519).

2.ª Cada una de estas tres familias está representada y como presidida o encabezada por uno de los tres códices más antiguos: la Española, por el *Turonense* de San Gaciano (*G*); la Alcuiniana, por el *Amiatino* (*A*); la Teodulfiana, por el *Ottoboniano* (*O*). (Cf. páginas 257-258, 284-286, 293-296, 309-310, 453-456, 519).

3.ª A su vez, estos tres códices *G A O*, con las tres familias que representan, se derivan de un arquetipo, único y común, que difiere ya, en ciertos puntos, del original de San Jerónimo. (Cf. págs. 456, 466, 489, 519).

Todo lo dicho puede representarse gráficamente en el siguiente esquema:



Elementos formales.—Llamamos así los principios o normas de crítica textual por que se rige el autor para la reconstitución del Arquetipo.

Por de pronto excluye Dom Quentin todo criterio subjetivista: ha querido que la elección de las variantes «estuviese sometida a cánones bien determinados y conocidos de todos; que el texto obtenido, en fin, fuese verdaderamente el resultado del material existente» (pág. IX).

Excluye, además, como criterio normal para preferir una variante, su parentesco o acuerdo con el texto hebreo. «Para la Vulgata, dice, como para cualquier otro texto, la buena lección, esto es, la que se presume ser la lección del original, debe pedirse a la combinación de los acuerdos de las diferentes familias de manuscritos entre sí. El hebreo y el griego, en nuestro caso, serán siempre útiles e interesantes para ser consultados, pero solamente como testigos, jamás como jueces de nuestro texto latino» (pág. 462. Cf. págs. 460-464, 520).

Excluídos esos criterios, establece así Dom Quentin su canon crítico, que él llama «canon fundamental» (pág. XV) y «regla de hierro» (pág. IX): «Admitiremos las lecciones dadas por los manuscritos: *Am Tur Ottob* reunidos,— o *Am Tur* de acuerdo contra *Ottob*, o *Am Ottob* de acuerdo contra *Tur*, o *Tur Ottob* de acuerdo contra *Am*,— aun cuando estuviesen solos contra el conjunto de los manuscritos más recientes» (pág. 465. Cf. 466-489, 520).

Tales son los principios, en gran parte nuevos, que asienta el ilustre Benedictino, como base de su edición del Octateuco. Ahora, antes de entrar en la exposición de las controversias a que han dado lugar—aunque sin ánimo de terciar en ellas—, propondremos, a manera de simples observaciones, algunas dudas que sobre ellos se nos ofrecen. Con esto, creemos, quedará el lector mejor orientado en toda esta cuestión, tan importante como delicada.

1. La distinción de todos los códices del Octateuco en tres grandes agrupaciones o familias, distintas e independientes, en sus líneas generales a lo menos, creemos que puede darse como aceptable.

2. Sobre la conexión de los tres códices *G A O* con las tres familias Española, Alcuiniana y Teodulfiana, hace el autor una declaración que conviene recoger, por las importantes consecuencia que entraña: «Ni el *Turonense* (*G*), ni el *Amiatino* (*A*), ni el *Ottoboniano* (*O*), son los manuscritos mismos de donde se derivan estas familias» (pág. 519). Además, las cifras de los acuerdos entre los diferentes códices no siempre responden a esta conexión. Por ejemplo, el

códice *Cavense* (*C*), el más antiguo probablemente de la familia Española, y que el autor en la lista genealógica coloca inmediatamente después del *Turonense* (*G*), sólo concuerda con él 33 veces (pág. 309) en la lista de 91 variantes, que él estudia precisamente para investigar el parentesco de los códices (págs. 235-248 y 350-351). En cambio las cifras demuestran una conexión mucho más estrecha entre *C* y la familia Alcuiniana, pues concuerda con *A* 52 veces (pág. 390), con *T* 46, con *M* 51 (págs. 282 y 280). Y aun con *O* concuerda 32 veces (pág. 258), sólo una menos que con *G*. No es, por tanto, muy segura la conexión de *G* con la familia Española; pues aun concuerda menos veces con *X* (*Complutense*) y con Σ^{T} (*Toledano*): solas 23 veces, mientras que con los representantes de las otras dos familias, *A* y *O*, concuerda respectivamente 32 y 30 veces (pág. 309).

3. Más discutible nos parece aún la existencia de un arquetipo, único y común, del cual se deriven los tres códices *G A O* y las familias por ellos representadas. La importancia de esta hipótesis, en la cual se basa toda la teoría de Dom Quentin, merece la estudiemos más en particular.

Por de pronto, la nitidez (pág. IX) de esta hipótesis no es más que aparente. Se pregunta Dom Quentin: «El arquetipo del cual dependen nuestros manuscritos, ¿era el original mismo de San Jerónimo?» «Sería de desear, se responde; pero semejante fortuna es rara: es más probable que vendremos a parar solamente a alguna copia próxima al original. En consecuencia nuestro texto podrá contener algunas malas lecciones: estos casos, en escaso número, no son un obstáculo para la adopción de un canon crítico» (pág. 466). Estas afirmaciones o suposiciones sugieren, entre otros muchos, cuya discusión nos llevaría muy lejos, dos problemas capitales: uno sobre la relación entre el arquetipo y el original, otro sobre la relación entre el arquetipo y *nuestros manuscritos*.

La proximidad del arquetipo respecto del original, ¿era inmediata? O sí, o no. Si es inmediata (o casi inmediata), entonces parece que huelga esta interposición de un arquetipo, más o menos hipotético, entre el original y nuestros manuscritos. En efecto, semejante arquetipo debió de ser una reproducción exacta del original, salvo los errores de transcripción; porque a nadie, en vida de San Jerónimo, se le pudo ocurrir corregir o retocar el original. Y si así es, entonces, ¿a qué detenerse en este intermediario hipotético, y no intentar más

bien reproducir el mismo original? Si nosotros poseyésemos ese arquetipo, entonces valdría la pena de reproducirlo exactamente; pero viéndonos en la necesidad de reproducirlo laboriosa e inciertamente, más valdría emplear todo este trabajo en la restitución, aun cuando no se diese sino como probable, del mismo original. Además, el mismo Dom Quentin corrige los errores evidentes de transcripción en que incurrió el copista del arquetipo. Y como, en el caso de ser copia inmediata, el arquetipo no debió de contener otros errores que los materiales de transcripción, como hemos notado, corregir esos errores es restituir, probablemente a lo menos, el mismo original. Huelga, por tanto, interponer entre el original y nuestros manuscritos semejante arquetipo hipotético, que no hace más que complicar el problema. Si, por el contrario, se supone que el arquetipo es copia mediata y ya bastante lejana del original, entonces, en vez de proponerse como objeto la restitución del arquetipo, más práctico sería reproducir el códice más antiguo, el *Turonense*, que apenas dista dos siglos del original, corrigiendo con la comparación con los otros dos códices antiguos sus errores manifiestos (1).

Queda aún por dilucidar el otro problema, la relación entre el arquetipo y *nuestros manuscritos*. La dependencia o derivacion de éstos respecto del arquetipo, ¿es directa e inmediata? Así parece suponerlo Dom Quentin, aunque no lo dice explícitamente (2), ni menos lo prueba. Si alguno, aun admitiendo la existencia del arquetipo y su paternidad respecto de nuestros manuscritos, supusiese que esta paternidad es mediata o indirecta, ¿cómo se le podría rebatir? ¿No es esto mucho más verosímil que suponer que entre los muchos manuscritos que debieron reproducirse en los siglos V, VI y VII, sólo de un manuscrito, el hipotético arquetipo, se deriven todos nuestros manuscritos, dejados todos los otros en el olvido? Si, como concede el mismo Dom Quentin, el arquetipo es solo *alguna* copia del original, ¿con qué derecho o probabilidad puede sostenerse que solamente esta copia haya sido utilizada para la reproducción (3) de *todos* nues-

---

(1) Así lo han hecho muchos en el N. T., tomando como base de sus ediciones críticas el códice *Vaticano (B)*. Con más razón se podía hacer esto «en la *primera fase* del trabajo de edición», como dice Dom Quentin *(loc. cit.)*

(2) En los *Essais*, antes citados, lo dice explícitamente.

(3) En los *Essais* (pág. 106) sostiene que el arquetipo fué «la *base* de la transcripción» si bien ya concede que otros manuscritos pudieron ser fuente de *correcciones*.

tros manuscritos? Y si así no es, cae por su base la hipótesis de Dom Quentin. En suma, que esa hipótesis del arquetipo único y universal es más oscura y aun tenebrosa de lo que a primera vista pudiera imaginarse. Y, sin embargo, semejante hipótesis es sustancial en el sistema de Dom Quentin.

Y pasemos ya a los elementos formales o cánones críticos.

4. La tendencia general de Dom Quentin es francamente objetivista. Para no caer en el subjetivismo, establece una «regla férrea», como él la llama. Creemos que nadie ha impugnado, ni puede justamente impugnar este sano objetivismo, que huye de los extravíos subjetivistas, en que tantas veces han caído los críticos. Pero, ocurre luego: entre el subjetivismo y una «ley de hierro», ¿no existe un término medio, que otorgue su debido lugar a una sana crítica interna, como complemento de la crítica externa? Si por crítica interna hubiesen de entenderse aquellas normas tan dudosas o variables, de que hay que preferir la lección más corta, o más larga, más coherente, o incoherente, con el contexto, o aquellas suposiciones arbitrarias, ficticias, inverosímiles, con que a veces se quiere *explicar* (esto es, descartar) contra el testimonio de los códices una lección difícil o enojosa, entonces hay razón más que sobrada para abominar de semejante crítica interna. Mas, si por crítica interna se entiende el análisis racional de los hechos, el estudio de su índole y derivación, y esto no como norma principal, sino como auxiliar de la crítica externa, entonces no vemos razón que justifique su exclusión absoluta. De hecho, el mismo Dom Quentin apela a la crítica interna, no solamente para justificar la elección de algunas variantes, sino para comprobar la legitimidad de su canon fundamental. Oigamos sus mismas declaraciones: «Una vez obtenida la clasificación (de los manuscritos), hay que ver si sus resultados están de acuerdo con los otros datos del problema crítico, es decir, con la lengua habitual del escritor, su gramática, sus fuentes, y sobre todo, con el buen sentido. Es evidente que si viniésemos a parar en lecciones *intrínsecamente* malas, tendríamos en ello la prueba cierta de un vicio en la clasificación» (pág. 466.) «El examen de un gran número de casos ha probado que las lecciones que resultan de la aplicación de este canon (la *regla de hierro*) son *intrínsecamente* las mejores» (pág. 520. Cf. pág. 489). Preguntamos: si la crítica interna se considera apta y eficaz para justificar el canon fundamental, ¿es justo excluirla en la aplicación par-

ticular de este mismo canon? Francamente, no lo vemos. Si sirve para lo más, ¿no podrá servir para lo menos? De hecho, en la lista de 80 variantes características que examina para comprobar la legitimidad de su canon fundamental (págs. 466-487), Dom Quentin apela frecuentemente (unas 47 veces) (1) a la crítica interna para justificar la preferencia que da a determinadas variantes.

Una de dos: o el recurso a la crítica interna es legítimo, o es abusivo. Si legítimo, ¿por qué no adoptarlo francamente como principio de crítica textual, a lo menos como moderador de la «regla de hierro»? Y si abusivo, no se ve con qué derecho se apela a él con tanta frecuencia.

5. También excluye Dom Quentin como criterio normal el recurso al original hebreo. Creemos que se imponen aquí dos distinciones. Primera: si se trata de una lección cierta, dada unánimemente por los códices de la Vulgata, claro está que no hay que reformar la conclusión por su oposición con el texto hebreo; mas, cuando se trata de lecciones dudosas, cuando se duda entre dos variantes, una conforme con el hebreo y otra con la versión Alejandrina y con la *Vetus latina*, ¿no es esto un precedente (no decimos un criterio decisivo) a favor de la primera? Porque sabemos que la versión de San Jerónimo se hizo del original hebreo, no de la versión Alejandrina. Pero, se dirá, y lo dice Dom Quentin (pág. 462): «San Jerónimo, como traductor, es un antiliteralista declarado.» Y prueba que la antigua versión latina es más *literal* que la Vulgata. Es verdad; mas cuando se trata de un acuerdo no *literal*, sino *real*, entonces ya nada prueba el antiliteralismo de San Jerónimo. Por ejemplo, tratándose del cuervo soltado por Noé, tenemos dos lecciones rivales: *et revertebatur*, *et non revertebatur*. En este caso el mismo Quentin da como razón para excluir la partícula *non* el que es contraria al hebreo y conforme con el griego y las antiguas versiones latinas (*Génesis*, pág. 169) (2). Resulta, por consiguiente, que el recurso al hebreo es, en determinados casos, un excelente criterio para reconocer la verdadera lección de la Vulgata.

---

(1) En los números 5, 7, 8-11, 13, 18, 21-24, 26-30, 32-36, 39, 41, 42, 45, 47, 50, 52, 53, 56, 58-60, 62, 64-66, 68, 70, 71, 73, 75-78, 80.

(2) El mismo Dom Quentin en la lista de los 80 variantes apela trece veces (en los números 16, 18, 20, 27, 31, 51, 61, 68-70, 74, 77, 79) a la conformidad de una variante con el hebreo para darla por buena. Inversamente, otras trece veces (en los números 2-4, 6, 7, 10, 20, 27, 28, 51, 61, 69, 70) rechaza otras variantes como derivadas de la *Vetus latina*.

6. Y lo mismo decimos de otro criterio interno: la elegancia, que Dom Quentin no discute, pero que utiliza con frecuencia. En efecto, sabemos que la versión de San Jerónimo es más elegante que las antiguas versiones latinas; y que los copistas, a causa de la corrupción del latín en su tiempo, eran más propensos a sustituir la frase de San Jerónimo por otra más bárbara que no por otra más elegante. Por tanto, entre dos lecciones, una bárbara y otra elegante, mientras el acuerdo de los códices no sea decisivo, la lección más elegante tiene un gran precedente en su favor. Así, en la lista de las 80 variantes apela Dom Quentin repetidas veces al criterio de la elegancia para resolverse por una lección (nn. 3, 10, 11, 12, 14, 15, 19, 35, 44 y 45).

7. Pero lo más discutible en el sistema del docto Benedictino es su canon fundamental o «regla de hierro». Propondremos algunos reparos que se nos ofrecen.

Primeramente, es necesario señalar un postulado que constituye el fundamento del canon, y que Dom Quentin no expone con la suficiente claridad. El canon supone, como condición necesaria de su legitimidad, que los tres códices antiguos G A O, representan adecuada e integralmente las tres familias: Española, Alcuiniana y Teodulfiana; esto es, que contienen todas las lecciones buenas del arquetipo, de modo que no sea menester buscarlas fuera de ellos. La razón es clara. Porque si algunas de las lecciones genuinas del arquetipo no están en los tres códices, sino en los otros, es mal principio de crítica excluir absolutamente todos estos manuscritos más recientes como criterio de acierto, dándoles solamente un valor histórico. Ahora bien, semejante postulado ni lo demuestra Dom Quentin, ni en realidad parece admisible. Procedamos por partes.

No demuestra el postulado. Cuando trata de probar que todos los manuscritos se distribuyen en tres familias solas, con exclusión de otra familia que presente «una serie bien determinada de manuscritos» (pág. 352), examina el autor 91 variantes (págs. 350-351) que comprueban suficientemente su aserto. El objeto de este minucioso análisis es dejar bien asentado que para la restitución del arquetipo no es ya menester acudir fuera de las tres familias, con la completa seguridad de que en ellas se ha de hallar todo el material utilizable, todas las lecciones buenas del arquetipo. Con ello, como se ve, se prepara ya de lejos la «regla de hierro». En virtud de esto afirma más adelante que la lección genuina del arquetipo «ha de pedirse a la

combinación de los acuerdos de las diferentes *familias* de manuscritos entre sí» (pág. 462). Conforme a ello, era de esperar que se demostrase igualmente que todos los elementos aptos para la reconstitución del arquetipo se hallaban íntegramente en el grupo de los tres manuscritos privilegiados. Y esta demostración, a nuestro juicio necesaria, no se nos da. Se da de las tres familias a los tres códices un salto, que debía justificarse, y no se justifica.

Queda además cerrado para intentar siquiera la demostración del postulado el principal si no el único camino, cual sería la paternidad de G A O respecto de los demás manuscritos. Si estos manuscritos se derivasen de G A O, esto es, fuesen copias inmediatas o mediatas de ellos, en tal caso ningún elemento primitivo y aprovechable se hallaría en las familias que no se hallase en estado más puro en los tres códices principales. Y entonces, contentos con G A O, podríamos justamente prescindir de todos los demás manuscritos. Si Dom Quentin, así como ha demostrado la conexión de las tres familias con G A O, hubiera demostrado su procedencia o dependencia, hubiera entonces asentado una base firme para su canon fundamental. Mas, como él mismo reconoce que esa derivación no existe, su canon fundamental carece de base firme. Una comparación pondrá de manifiesto la razón de lo que decimos. En la determinación o selección de las variantes podremos prescindir casi en absoluto de los grupos secundarios de los códices *italianos*, derivados de la amalgama de las tres familias (págs. 361-384) y de los *universitarios* o parisienses, derivados de los alcuinianos y teodulfianos (págs. 385-388). Mas no es éste, como hemos visto, el caso de los manuscritos de las tres familias respecto de G A O. No es, por tanto, prudente prescindir de ellos en la selección o determinación de las variantes.

Otra consideración corrobora estas razones, y es la antigüedad respectiva de los manuscritos. Si la diferencia de antigüedad entre G A O y los demás manuscritos fuese muy grande, habría alguna razón, o color, para dar la preferencia exclusiva, o por lo menos preponderante, a G A O. En este sentido también ocupan un lugar muy secundario los códices *italianos*, del siglo XII, y los *universitarios*, de los siglos XIII y XIV principalmente. Mas no es éste el caso de muchos de los manuscritos de las tres familias. Si G A O pertenecen a los siglos VII y VIII, otros muchos manuscritos son muy poco posteriores. Entre los Españoles, C y probablemente Σ^{T} (el famoso *Tole-*

tanus) pertenecen al siglo VIII o al IX; A^{b} X y B al X. Entre los Alcuinianos, T y M son del siglo VIII; los demás del IX. Del IX son también los Teodulfianos utilizados por Quentin. Sin contar que, según el mismo Quentin, existen más de 650 manuscritos anteriores al siglo XI. Prescindir de todo este material, para limitarse a solos tres códices, no mucho más antiguos, no nos parece acertado. Donde es oportuno recordar, lo que todos saben, y es que muchos códices más recientes, son no pocas veces copia de otros códices notablemente más antiguos. Y si la transcripción ha sido fiel, como no es imposible comprobar, entonces esos códices más recientes tienen mayor autoridad que otros mucho más antiguos. Y en nuestro caso, los códices C T M, y sin duda algunos de los Españoles, fueron copiados de otros más antiguos que G A O. Ceñirse a estos tres códices, y recusar tan resueltamente el testimonio de todos los demás, casi tan antiguos como ellos y copiados sin duda de otros más antiguos que todos los que poseemos, es privarse voluntariamente de un auxilio precioso para la determinación de las lecciones genuinas (1).

Estas observaciones que hemos hecho sobre el postulado fundamental se refieren igualmente a la «regla de hierro». Si el postulado es inadmisible, queda minada por su base la regla que en él estriba. Añadiremos, con todo, algunas otras observaciones que miran más directamente a la «regla de hierro».

8. El canon fundamental establecido por Dom Quentin comprende dos casos bastante diferentes: el del acuerdo total de los tres (GAO), y el del acuerdo parcial, de dos contra uno (GA, GO, AO) (2). Propondremos solamente algunas observaciones sobre los dos casos en general.

Demuestra el sabio Benedictino la unidad del arquetipo por los errores comunes a todos los códices (págs. 488-489). Admitamos, o permitamos, el valor del argumento. Pero de él se sigue que, si por la crítica interna podemos comprobar un error común a todos los có-

---

(1) Alguna contradicción o inconsecuencia nos parece ver en el hecho que Dom Quentin en la lista de las 80 variantes apela a veces a los manuscritos más modernos para apoyar la lección de G A O (nn. 18, 26, 41, 46, 54-55, 56). Algún valor, por tanto, reconoce a aquellos manuscritos que no es el simplemente histórico.

(2) Notemos que el canon no tiene aplicación cuando cada uno de los tres códices presenta una variante distinta (números 18, 26, 60, 71) y cuando en las lagunas de G o de O los dos restantes divergen. En tales casos el autor se declara reducido las más de las veces a solo el recurso de la crítica interna (pág. 489).

dices, mucho mejor lo podremos comprobar si a la crítica interna se suma el testimonio de los códices distintos de G A O. Luego puede haber, y de hecho los hay, muchos casos en que con la crítica interna y con el testimonio de los demás manuscritos, podemos comprobar el error de GAO, y *a fortiori* de GA GO AO. Por tanto, el acuerdo de GAO, y menos el de GA GO AO, contra el testimonio de todos los demás códices, no es suficiente garantía de acierto. Luego el canon fundamental, propuesto con tanta resolución como canon universal y exclusivo, no es buen criterio de crítica textual.

Examinemos ahora el método con que demuestra el autor la bondad de su canon. Para ello estudia (págs. 466-487) 80 variantes características tomadas del Génesis (1-68), del Exodo (69-72), del Levítico (73-77) y de los Números (78-80). De ellas deduce que su canon no falla, y que, por tanto, debe admitirse. Dejadas otras muchas consideraciones, nos contentaremos con las siguientes:

a) Para acreditar o justificar la elección que hace de las variantes, apela frecuentemente, como hemos ya notado, no sólo al acuerdo con el hebreo, a la divergencia respecto de los LXX o de la *vetus latina*, a la corrección o elegancia de la frase y a otros criterios internos, sino también al testimonio de los demás manuscritos. Preguntamos: si esos criterios sirven para comprobar el canon fundamental, ¿por qué no han de valer para su aplicación o moderación?

b) En toda buena argumentación las premisas han de ser tales que las admita el adversario, por lo menos después de su demostración. Ahora bien; muchas de las variantes que adopta Quentin como comprobación de la bondad de su canon no las admitirá sino quien ya de antemano admita el canon (1). En efecto, no parecen admisi-

(1) Advierte, con mucha razón, el autor, que su canon «no adquirirá su verdadero valor sino cuando se haya establecido que las lecciones obtenidas por su aplicación son intrínsecamente las mejores» (pág. 465). Según esto, no es el canon el que acredita las lecciones, sino las lecciones intrínsecamente buenas son las que han de acreditar el canon. A pesar de esa declaración, el autor, en el decurso de la demostración, a veces procede inversamente, cambiando los papeles, y admite como buenas algunas lecciones por ser conformes a su canon. En el número 16 (pág. 470), dice: «yo, por mi parte, prefiero atenerme al canon propuesto, mientras no sea reconocido como falso». En una demostración no basta que la tesis no sea reconocida como falsa; es menester probarla positivamente. Más crudamente dice en el número 22: «Hay que escoger, pues, entre *nudatus est* y *nudatus iacuit;* y nuestro canon nos obliga a admitir *nudatus est*, con *Ottob* y *Tur*» (pág. 471. Cf. también los números 21 y 53). Esta inversión—o llamémosla petición de principio—aparece clara si se comparan los números 10 y 16. En el número 10, entre las dos variantes *filias eorum* y *filias hominum*, adopta la primera, conforme al canon (es la de GO), porque «San Jerónimo no habrá querido repetir *hominum* dos veces seguidas» (pág. 469). En el

bles las variantes que adopta en los números 5, 16, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 65, 70, y muy dudosas las de los números 9, 25, 31, 39, 42, 52, 67, 68, 69, 78. Y si las premisas no se admiten, no es de esperar se admita la conclusión. Y es de notar aquí que sólo de estas variantes se deduciría la bondad del canon; pues en las demás, con los códices G A O, van los más o los mejores de las tres familias.

c) Reconoce el mismo Dom Quentin (págs. 488-489) que en las 80 variantes G yerra 13 veces, A 22, O 34. Si esto es así, es muy posible que, algunas veces por lo menos, estos errores coincidan en una misma variante. Y entonces falla el canon. Además, desde el momento que O yerra en casi la mitad de los casos, ¿es justo que su voto, unido al de A, que yerra más de una cuarta parte, contrarreste el valor de G, corroborado con el de los otros códices? Si se adoptase como criterio de acierto el acuerdo total de GAO, pase, pues son pocas las veces en que los tres juntos coincidan en una mala lección; pero dar igualmente como norma de acierto el acuerdo parcial, sobre todo el de AO, es cosa ya muy diferente, y que de ninguna manera parece admisible (1).

---

número 16, entre las dos variantes *super terram* y *super eam*, adopta la primera, porque es conforme al canon (es la de GO solos), a pesar de que se podrá decir que San Jerónimo «habrá preferido *eam* por motivos de elegancia» (pág. 470), esto es, para no repetir *terram* dos veces seguidas. Que una misma razón se dé por buena cuando es conforme al canon, y se rechace cuando es contraria a él, parece dar ya de antemano por supuesto lo que se trataba de probar: la bondad del canon. Y hay otra circunstancia agravante en este caso, y es que la lección rechazada *(super eam)* tiene más firme apoyo documental que la admitida *(eorum)*.

(1) En el número 21 se admite el testimonio de AO contra el de todos los demás manuscritos. En los números 23 y 70 se prefiere la lección de GO solos contra el testimonio de todos los demás, a pesar de que en el número 23 la lección de G está corregida por una segunda mano, y en el número 70 la lección preferida *(dicis)* está en G corregida y en O raspada. Creemos oportuno añadir aquí una observación. En la lista de las 80 variantes hemos examinado minuciosamente las veces que, según el mismo Quentin, yerran los códices T M C X y $\sum_T$. Ahora bien; según él, T yerra 33 veces, M 36, C 38, X 40, $\sum_T$ 38. Como se ve, los cuatro últimos yerran algo más que O, T menos. Pero de estas cifras hay que rebajar bastante. Dejados los otros códices y fijándonos solamente en T, de las 33 veces hay que restar ciertamente 12 y, probablemente, además otras 10. Quedan solamente 11 errores, muchos menos que los de O. ¿No sería, por tanto, lógico dar a T más crédito que a O? Pero atengámonos a la cifra de Quentin. Supongamos que GT da una variante y AO otra. Según Quentin, habrá que preferir la de AO. Sin embargo, los números dicen otra cosa. Entre 80 casos, G yerra 13 veces, A 22, O 34, T 33. Sumadas las probabilidades de error, resulta para GT la cifra de 46 y para AO la de 56. Por tanto, GT tienen menos probabilidad de error que AO. Luego el acuerdo de AO no es garantía de acierto. El problema de la crítica textual es demasiado complejo y delicado para que pueda medirse por una regla de hierro. Lo que hemos dicho de T vale también, proporcionalmente, de M C X y $\sum_T$. La presencia de varias familias y el valor relativo de cada códice son dos factores que nunca deberían olvidarse.

d) Por fin reconoce también Dom Quentin que su canon falla nueve veces (más de un 10 por 100) en los números 19, 47, 48, 57, 63, 64, 71, 79 y 80. Además, veremos luego que en el Génesis son muy numerosos los casos en que Dom Quentin adopta una variante contra el acuerdo de GA GO AO y aun GAO. Luego el canon no es tan absolutamente verdadero, a juicio de su mismo autor, de suerte que pueda presentarse como regla fundamental, principal y aun única para el acierto en la elección de las variantes. De todos modos, el yerro de G A O demuestra que no pocas veces la buena lección se halla en la *masa* de los códices, que, copiados de otros manuscritos antiguos, han conservado la lección del original, perdida en G A O.

Lo repetimos, estas observaciones son simples dudas que se nos ofrecen. Que no es nuestro intento terciar en la controversia suscitada por la *Mémoire* del esclarecido Benedictino. Por lo menos servirán al lector como preparación para asistir a esta controvesia y apreciar mejor la defensa que contra los ataques de no pocos críticos ha hecho de su sistema Dom Quentin. Como veremos, Dios mediante, a continuación.

J. M. Bover.

NOTAS Y TEXTOS

¿DEFINICIONES «EX CATHEDRA» OLVIDADAS? (1)

II

Sobremanera interesante es otra de las definiciones aducidas por el P. Straub. Con fina ironía aludía a ella el P. Spaldák en las siguientes palabras: «Par exemple si je n'admets pas que le feu du purgatoire est une vérité formellement définie par l'Église, le P. A. Straub, qui en est convaincu, ne pourra pas dire que je ne suis pas catholique» (2); y poco después: «Ainsi le P. A. Straub suppose que de fait par exemple une définition au sujet du feu du purgatoire resta cachée aux théologiens pendant une longue période et, à l'en croire, jusqu'à l'apparition de son livre» (3). No es quizá del todo claro que el P. Straub afirme haber sido definida la existencia del fuego del purgatorio; de todas maneras así lo ha entendido el P. Spaldák, y realmente el texto aducido por el P. Straub, entre lo que llama definiciones olvidadas, parece rotundo y decisivo.

Está él tomado de un documento curiosísimo de Clemente VI, del cual, séanos permitido decirlo sin género de ironía, parecen huir bastante algunos teólogos, quizá porque contiene un gran número de afirmaciones y negaciones, al parecer decisivas y perentorias, cuya explicación dista mucho de ser obvia (4). Dice así: «Circa decimum capitulum quaerimus... si credidisti et credis quod (animae decedentium in gratia quae nondum per completam poenitentiam de suis satisfecerunt peccatis) IGNE CRUCIENTUR ad tempus... &» (5). Realmente es éste un texto de efecto casi fulminante en su primera lectura y cuya explicación se impone; y el P. Straub bien hubiera podido responder al P. Spaldák, cuando éste con suave ironía recalcaba que él

(1) Vid. ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 15 oct. 1926, pág. 438 sqs.

(2) *Recherch. de Scienc. relig.*, t. VII, 1917, *Bulletin de théol. systém.*, pág. 140.

(3) Ibid., pág. 144.

(4) BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, Carta «Super quibusdam» al *Catholicon* de los armenios, año 1351; t. 25, pág. 527 sqs. (ed. 1750, Luca).

(5) Ibid., n. VIII, pág. 531 a.

no estaba convencido como el P. Straub de estar definida la existencia del fuego del purgatorio, que ante un texto tan apretado explicaciones eran lo que hacía falta.

Deseosos nosotros de hallar luz en la materia, nos hemos procurado ante todo una fotocopia del ejemplar del *Regesto Vaticano*. Pero imposible la duda en este caso. Bien que en otros puntos haya ciertas divergencias, aunque no importantes, entre el original y algunos textos que corren impresos; la concordancia en el presente es completa. Supuesta, pues, la *autenticidad* del texto, lo que inmediatamente se impone es averiguar su *valor*, y en general el valor del documento. ¿Es él un documento «ex cathedra» en el que o se definen como de nuevo las verdades contenidas o por lo menos se transmiten auténtica e infaliblemente dichas verdades como ya antes definidas? En otras palabras más breves y sencillas: «¿es infalible dicho documento?» Para expresar nuestro parecer, acorde en esto con el del P. Straub, diremos que también nosotros, después de un atento examen de todas y cada una de las *curiosas* proposiciones que, de ser infalible el documento, han de resultar definidas, juzgamos que es él realmente de un valor perentorio, sean cuales fueren las dificultades que de esto resulten para explicar algunas de sus proposiciones.

No queremos, por tanto, entrar en el cómodo, pero peligroso camino de poner en duda su valor doctrinal infalible. Para que se vea la razón de tal parecer, óiganse algunas de las fórmulas usadas por Clemente VI: «Super quibusdam Capitulis, quae pro pleniori eruditione tua et ecclesiae Armenorum in FIDE RECTA ET VERA SANCTAE ROMANAE ET UNIVERSALIS ECCLESIAE... misimus, responsiones tuas et ecclesiae minoris Armeniae... recepimus et... non potuimus nec possumus ex responsionibus hujusmodi quoad plura elicere quid tu et eadem ecclesia minoris Armeniae sincere et pure credatis ac etiam teneatis. Et ideo, quia confessio SANCTAE ET CATHOLICAE FIDEI simplex esse debet et clara... nos... quibusdam ex ipsis tuis et ejusdem ecclesiae minoris Armeniae responsionibus... interrogationes providimus salubriter subnectendas, ut tu et eadem Armeniae ecclesia... ad illas pure et simpliciter respondentes... in aeternae beatitudinis patria felici visione perfrui valeatis» (1).

Tal es el comienzo de este notable documento. No son deseme-

(1) *L. c.*, n. II, págs. 527 b.-528 a.

jantes las fórmulas que ocurren en lo restante. Había, por ejemplo, el «Catholicon» omitido responder a XVI capítulos de LIII que le habían sido propuestos; razón por la cual pregúntale el Papa: «... Volumus clare et sine velamine a te scire si praedicta XVI capitula diminuisti de LIII pro eo quod non credis ea esse VERA neque CATHOLICA...» (1). Y un poco después: «... Rogasti archiepiscopum et episcopos antefatos ut esset inter eos et te verborum finis et quod amplius non laboraretis in verbis instructionis, ad quem laborem iidem archiepiscopus et episcopi per Romanam Sedem fuerant ad te missi. Et cum tuae responsiones in pluribus sint dubiae, etc... non possemus nos... finem imponere... nisi prius pure, clare, perfecte et integre tu et Armeni de tua obedientia fidem illam receperitis, QUAM ipsa ROMANA TENET ET DOCET ECCLESIA, quae cunctorum fidelium mater est et magistra.» (2). Por último, la cláusula final del documento es como sigue: «... Fraternitatem tuam monemus, requirimus... quatenus responsiones, per te ad interrogationes nostras hujusmodi faciendas, et omnia quae tu et iidem obedientes tibi, ut praefertur, Armeni *circa ipsius fidei nostrae negotium* promittetis et dicetis vos credere ac tenere... tactis sacrosanctis Evangeliis, juramentis solemnibus roboretis, etc.» (3). Puede servir para dar luz a este documento la carta que por aquellos mismos días escribió Clemente VI al rey de los Armenios, Constantino, con el fin de que urgiese al «Catholicon» a que respondiese a las preguntas del Papa claramente y sin ambages. Copiemos un fragmento: «... Serenitatem tuam monemus, requirimus et hortamur in Domino... quatenus... apud eumdem Catholicon, quod salutaribus monitis et exhortationibus nostris obtemperans, non in corde et corde sed pure et simpliciter et SECUNDUM EXIGENTIAM CATHOLICAE VERITATIS eisdem interrogationibus respondeat, et responsiones suas jurisjurandi adjectione confirmet... efficaciter et solerter insistas...» (4). Tales fórmulas, usadas por el Romano Pontífice en documentos por los que quiere volver a la pureza de la fe católica a toda una nación, deben

(1) *L. c.*, n. XV, pg. 534 a.

(2) *L. c.*, n. XVI, pg. 534 a.

(3) *L. c.*, n. XVII, pg. 534 b.

(4) *L. c.*, Carta «Dei, cujus perfecta sunt opera»; pg. 535 a-b. Otras cartas escribió también Clemente VI sobre el mismo asunto a diversas personas y al mismo Constantino. En el *Regesto Vaticano*, a continuación de la dirigida al «Catholicon», hay otra bien apremiante al rey Constantino no transcrita por Baronio. Las fórmulas son en substancia las mismas: «ad veram agnitionem catholicae fidei», etc.

asegurarnos de que habla como Doctor infalible que o define de nuevo o transmite auténtica e infaliblemente, para usar de una de sus fórmulas, «fidem illam quam ipsa Romana tenet et docet Ecclesia».

Si se admite, pues, el valor infalible del documento, síguese que está definida, y, por tanto, es DE FE (divina o eclesiástica; permítasenos prescindir ahora de esta cuestión) la proposición aquella que las almas del purgatorio «... igne cruciantur ad tempus...»; y por consiguiente, o pertenece al depósito de la fe o está necesariamente conexa con él (1). No hay en ello dificultad, si tomamos la frase simplemente con cierta vaga generalidad, compatible de suyo con una expresión metafórica. En efecto, de esa manera general es evidente su contenido por lo menos en la tradición. Y, aun cuando no fuera *evidente*, la Santa Madre Iglesia, dirigida por el Espíritu Santo, puede determinar auténtica e infaliblemente cuál es el sentido de diversas expresiones de la Escritura y Tradición susceptibles de suyo de varios significados.

Esto supuesto, ¿se define también la naturaleza de la pena?, y ¿hasta qué punto?

En primer lugar, observemos que puede definirse la naturaleza de la pena con mayor o menor determinación. Puede emplearse la frase «igne cruciari» como expresión más o menos viva de una pena de sentido, en contraposición a la pena de daño, es decir, como expresión de «una pena causada por la acción disconveniente de un agente extrínseco en el sujeto paciente», en nuestro caso las almas del purgatorio; y puede emplearse en el sentido rigurosamente literal de un tormento de fuego y fuego real y verdadero. ¿Se define, pues, en este documento la existencia en el purgatorio de un tormento de fuego real y verdadero?

Es evidente ante todo que, de no constar lo contrario por argumentos intrínsecos o extrínsecos, no hemos de suponer en las expresiones o fórmulas empleadas por el magisterio eclesiástico una determinación de sentido, mayor que en las expresiones de la Escritura y Tradición tomadas en conjunto y en la resultante de su valor signi-

---

(1) Como Clemente VI, según se desprende de las fórmulas que usa, más bien que definir de nuevo, sólo transmite la fe Romana o católica, dicha proposición debe estar ya definida por el magisterio eclesiástico. Y no habiendo definición solemne anterior, estara definida por el magisterio universal ordinario.

ficativo. Ahora bien, como la frase del magisterio eclesiástico «igne cruciari» *puede* ser de suyo y aun considerada en el breve contexto metafórica, es preciso probar con argumentos positivos que no lo es. Pero, ¿cómo probar esto? Dos caminos parece podría haber: 1) Es el uno probar que la frase «igne cruciari» u otra equivalente está ya como estabilizada en la Escritura y Tradición ampliamente considerada, o en una de ellas, con la significación concreta de tormento de fuego real y verdadero. En tal caso habríamos de decir que el magisterio eclesiástico la toma en el mismo sentido, supuesto que no indica de alguna manera su intención de restringir el significado corriente de la frase. 2) El segundo camino es el aducir otros documentos del magisterio eclesiástico en que se tome «ignis» como fuego real y verdadero, de los cuales pueda deducirse que también se ha de tomar así en el documento de Clemente VI.

En cuanto al *primer* camino, observemos, por de pronto, que no hay en la Escritura sino un texto, y, aun ése, vago y muy problemático, que pueda referirse, siquiera indirectamente, al fuego del Purgatorio. Es el de San Pablo en la primera carta a los Corintios, capítulo III, v. 15: «Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem». No se puede, por tanto, acudir al argumento de Escritura para declarar el sentido de la palabra «fuego». Otra cosa sería tratándose del Infierno, entre otras razones, porque, acerca del fuego del Infierno, hay una multitud de textos que hablan de fuego en toda suerte de estilos, poético e histórico, oratorio y judicial, sin que se insinúe explicación alguna metafórica, aun cuando se expliquen en sentido real todos los elementos de una parábola en que se habla del fuego en el cual serán consumidos los haces de cizaña, esto es, los pecadores. (Matth., XIII, vv. 24-43.)

Pasemos a la tradición. Imponente es, por cierto, el número de textos patrísticos y demás autores y documentos índices de la tradición que mencionan *el fuego* del Purgatorio. Véase una larga lista en A. Michel (1) y P. Bernard (2), que sin dificultad podría alargarse. ¿Está en ellos estabilizada, como moneda de cuño y valor fijos, la palabra «fuego», en el sentido de fuego real y verdadero? Una respues-

---

(1) *Diction. de théol. cath.*, dirigido por Vacant-Mangenot-Amann, *Feu du Purgatoire*, col. 2.258-2.259.

(2) *Diction. Apol. de la Foi Cath.*, dirigido por A. D'Ales, *Purgatoire*, col. 520-523.

ta concluyente exigiría por necesidad la discusión profunda y detenida de todos esos textos, o, por lo menos, de los principales; no ha sido tal nuestro intento al escribir esta modesta nota. Nos contentamos con afirmar que esa larga serie de textos no nos produce, ni de mucho, la misma convicción que los textos sobre el fuego del Infierno. Sobre ser casi siempre muy breves, en casi todos ellos no vemos, ni tanta resolución, ni tanta insistencia, ni tanta claridad. Queda en el ánimo cierta impresión de vaguedad e indeterminación respecto al significado de aquel «fuego purgatorio o transitorio», como suele ser apellidado en la tradición. Tenga el lector la paciencia de leerlos, y esperamos nos dará la razón. Creemos, por tanto, que la Escritura y tradición no autorizan para dar *con suficiente certeza* a la frase «igne cruciari» de Clemente VI la significación de fuego real y verdadero (1).

Decíamos antes que un *segundo* camino para determinar el sentido de la palabra «fuego» en el documento de Clemente VI era acudir a otros documentos del magisterio eclesiástico. Pero hay que confesar que el tal camino puede decirse que no existe. La voz del magisterio eclesiástico, en cuanto tal, se ha dejado oír muy pocas veces en la explicación de las penas del Purgatorio, y casi nunca ha empleado la palabra «fuego». Anteriores a Clemente VI, nosotros no recordamos ahora sino unas palabras de Inocencio IV en un documento ciertamente solemne, pero englobadas en una *razón* que de su decreto y afirmación da el Pontífice, y, además, muy breves. Dice solamente así el Pontífice: «Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia... sed parva et minuta purgantur» (2). Y nada más que venga al caso. Posteriores a Clemente VI son unas frases de Benedicto XIV en carta dirigida a los reyes de España y Portugal, en la cual les alaba por haberse mostrado herederos de la piedad de sus mayores, «erga Fidelium animas purgatorio igne cruciatas» (3). Nada más especifica ni añade el Pontífice. Recientemente, Benedicto XV, al extender a la Iglesia universal el privilegio de poder celebrar tres

---

(1) Cfr. *Diction. Apol. etc.*, ibid., col. 524.

2) «Sub catholicae professione fidei», *Bullarium, etc.* Taurinensis editio, núm. XXXV, párrafo 18, pág. 583 a (ed. 1858).

(3) «Quod expensis», Letras Apostólicas del 26 de agosto de 1758; Benedicti XIV *Opera omnia*, t. 16, *Bullarium*, t. II, n. LXI, pág. 425 a. (ed. Prati 1846).

misas el día de los «Fieles difuntos», termina su Constitución Apostólica con las siguientes palabras: «Impense vero omnes Ecclesiae filios hortamur ut, memores officii quo erga fratres, Purgatorii igne cruciatos, non uno ex capite obligantur, frequentes eo die sacris summa cum religione intersint» (1). También, como se ve, usa simplemente y sin añadidura la frase antiquísima «Purgatorii igne» (más frecuentemente, «purgatorio igne»), con la particularidad de que a continuación emplea una evidente metátora, la cual, si no impide que la frase «igne cruciari» sea propia, tampoco contribuye a ello, y más bien a alguno le causará la impresión de que intencionadamente se ha pretendido en el pasaje *total* una cierta vaguedad. Son estas las palabras con que el Sumo Pontífice continúa la cláusula anterior: «Ita futurum certe est ut, *immensa refrigerationis unda ex tot salutaribus piaculis in Purgatorium defluente*, frequentissimae quotannis defunctorum animae», etc. (2).

Supuesto cuanto precede, creemos poder concluir con suficiente probabilidad que no puede afirmarse, como cosa *cierta*, que la existencia de un fuego real y verdadero en el Purgatorio haya sido definida por Clemente VI.

Alguien quizá hubiera querido llegar a la misma conclusión por un camino más rápido, extraordinariamente rápido, con el siguiente discurso. En la frase compleja de Clemente VI «igne cruciari ad tempus» hay dos ideas: *la purificación temporal* («cruciari ad tempus») y *la purificación por el fuego* («igne cruciari»). Esto supuesto, diría ese tal, la intención de definir o de transmitir auténticamente lo definido recae sobre la idea de la temporalidad de la pena, no sobre la otra que entra sólo como accesorio.

Pero, preguntamos nosotros: ¿con qué títulos se justifica esa tan peligrosa vivisección? Cuando en un documento pontificio largamente se desarrolla una idea, puede ser a veces fácil deslindar la proposición central, sobre que recaiga la definición pontificia, de algunos o muchos «obiter dicta»; pero en una simple frase, ¿cómo hacerlo sin arriesgarse enormemente? Por cierto que sin motivos poderosísimos, los cuales nosotros no hallamos ni en el documento mismo ni en otros relacionados con él, nadie puede hacer esas vivisecciones sino el ma-

(1) «Incruentum Altaris sacrificium», *Acta Ap. Sed.*, vol. VII, 1915, pág. 404.
(2) Ibid.

gisterio mismo eclesiástico interpretando auténticamente sus expresiones.

Queda ahora por averiguar si con la expresión «igne cruciari» está definida por lo menos la pena de sentido de una manera general, en contraposición a la pena de daño. Pero el discutir y aun el esbozar esta y otras cuestiones, traspasa los límites modestísimos de la presente nota.

No podemos, sin embargo, resistir al deseo de hacer notar en el documento de Clemente VI una particularidad honrosísima al gran Papa San León Magno. Nos mueve a ello nuestra profunda veneración hacia este gran Pontífice, cuya noble figura, llena de elevación y augusta sencillez, es una de las más grandes que se han sentado en la Cátedra de Pedro; en ella parecen fulgurar con sereno y vivísimo resplandor, como en cumbre altísima, los rayos mismos de la divinidad.

Entre las profesiones, pues, de fe, de los Concilios Calcedonense y Constantinopolitano III, exigidas al «Catholicon», se lee lo siguiente: «... Si tu et Armeni qui tibi obediunt... beatum Leonem, sub quo celebratum est Chalcedonense concilium... FIRMITER CREDITIS divinam essentiam inter sanctos alios clare videre et beatifice ea frui» (1). No sabemos que de ningún otro Santo, concretamente y con toda determinación, se haya pedido una profesión de fe tan solemne y explícita. Los que discuten modernamente sobre el valor de la llamada «fe eclesiástica», quizá con gusto tomarán nota de este texto, si por ventura no le conocían; a nosotros nos basta haberlo sencillamente recordado a honra de aquel gran Pontífice, ante el cual suelen descubrirse reverentes o respetuosos los mismos que no pertenecen a la Iglesia católica y aun sus mismos enemigos.

F. SEGARRA.

L. c. n. IV, pg. 530 a.

BIBLIOGRAFIA

Universitas Catholica Lovaniensis.—*Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica.* — Series II, tomus 16.—*La Réaction Wesléyenne dans l'Evolution protestante.* — Etude d'Histoire Religieuse par MAXIMIN PIETTE, docteur en Theologie. Bruxelles, La Lecture au Foyer, 34, rue de Stassart, 1925.—24 × 13 centímetros y XV + 687 páginas y 16 de grabados. Precio, 25 francos en rústica.

Ni en número de adherentes, ni en empuje misionero, ni en la pasmosa liberalidad en dar y gastar por millones de dólares cada año, hay secta protestante que pueda ponerse al lado de los metodistas; sus Obispos lo mismo se encuentran en el Japón que entre los soviets de Moscú; sus pastores inundan la India, Africa y China, y en la América española ellos solos son más temibles que todas las demás *iglesias* juntas. Así como también es cierto que en ninguna otra el dogma, la creencia en las verdades reveladas, sufre más rudo quebranto; y me refiero, naturalmente, no al dogma católico, sino a las verdades que forman la base de cualquier forma de cristianismo.

El doctor Piette tomó por tema de su tesis doctoral estudiar el nacimiento de la poderosa secta; y lo tomó con calma, hasta agotar la materia; no es trabajo de los que se preparan en unos meses, terminados los exámenes: es de años enteros, no sólo por su extensión, enorme para una tesis, sino por lo variado y copioso, y en buena parte desconocido de las fuentes, y lo inacabable de la bibliografía.

Preparan el terreno las primeras trescientas páginas sobre las variaciones jerárquicas y orgánicas, desde Lutero, Zuinglio, los anabaptistas (así los orates comunistas de Munster como los pacíficos de Holanda e Inglaterra), Calvino, etc., mezclados los hechos históricos con las tendencias doctrinales de los corifeos y su aceptación en el pueblo. Del continente nos lleva el autor a las islas británicas, y nos hace ver aquellos cambios de religión en el dogma y en la liturgia que se iban y venían con Enrique VIII, Eduardo VI, María Tudor, Isabel y los Estuardos; el episcopado, de nivel moral e intelectual parecido a la jerarquía de Bizancio; las tendencias cuáqueras, que tiraban primero a los Obispos para acabar con los reyes pontífices

(*no bishops, no King*, como les contestó Jacobo I); la baja en las costumbres y la crecida en la ignorancia por la escasez e indignidad del Clero, sobre lo cual trae datos y testimonios curiosísimos y muy dignos de tenerse en cuenta por los eternos ponderadores de la ignorancia inquisitorial española en los siglos XVI y XVII. No mejoró la situación con el ensalzamiento oficial del calvinismo, entronizado por la dinastía de Orange, y al final del siglo XVII y comenzar el XVIII, según testimonio de Wesley, muchísimos ni idea tenían de religión, y en costumbres quedaban por bajo de los turcos y paganos.

Entonces apareció la figura del gran reformador Juan Wesley, «a shadow of a catholic saint», como lo califica Newman; son primorosos los pormenores que de su familia y educación refiere el doctor Piette; su padre, ministro tornadizo, celoso; su madre Susana, mujer de excepcional carácter, piadosa y recia en sus convicciones religiosas, inculcadas a sus hijos con arte y constancia; verdaderamente su persona y su método de enseñar y educar pudiera ser espejo de madres y pedagogos; con razón la llaman fundadora del metodismo, y las famosas *Ligas Epworth*, que tanto procuran fomentar los protestantes en la América española, pudieran ser centros de moralidad si conservaran, que no conservan, algo del espíritu inspirado por la madre de Wesley en la casa curato de Epworth.

Asqueado Juan W. por la indiferencia religiosa del clero y pueblo inglés, sintióse llamado a reformarlo: no con fundar nueva Iglesia, pues siempre alardeó de mantenerse fiel a la nacional, sino infundiéndole nuevo espíritu; para lo cual trabajó con la palabra y la pluma incansablemente. Sin contar su viaje a la América del Norte *para aprender de las sencillas almas de los pieles rojas el verdadero sentido de la Biblia* (!) anduvo en Inglaterra 225.000 millas, predicó unos 40.000 sermones y publicó innumerables tomos de enseñanza más que de controversia; luchando con la Iglesia oficial y con el ambiente hostil del pueblo, fué instalando por donde pasaba Centros de oración y de beneficencia, que se crecieron rápidamente; él por sí y por sus amigos los dirigía, hasta que en sus últimos años se decidió a *ordenar presbíteros*, sin ser Obispo, persuadido de que en la primitiva Iglesia los Obispos y sacerdotes eran de iguales Ordenes y poder. Poco a poco esas Comunidades se desligaron de la Iglesia anglicana y se organizaron autónomas... para subdividirse en cien otras iglesias fragmentarias.

Porque el credo metodista es muy singular, y lo era en tiempo del fundador. La base consistía en la *experiencia interna de la conversión*, en sentirse perdonado por Dios y unido espiritualmente con Cristo; los dogmas, jamás pudieron concretarlos, ni pudieron votarse las tres o cuatros verdades que se proponían; lo esencial no es *creer*, es *sentir*. De ahí la variedad de credos; de ahí los protestantes liberales, y en nuestros días el modernismo que se ceba en la parte más intelectual de los metodistas, sin excluir a los obispos. De ahí que la propaganda protestante se haya convertido en propaganda sanitaria, de educación, de beneficencia, con el mínimum posible de religión. De tan lamentables frutos es raíz la *experiencia* proclamada por Wesley.

En la tesis tan magníficamente documentada del doctor lovaniense notamos una laguna; ni una palabra sobre las relaciones de Wesley con el catolicismo. ¿Es que en buena fe, llegaba hasta dar por no existente la Iglesia Romana? Porque ese punto nos parece de suma importancia para ponderar la solidez de sus virtudes, o, por lo menos, de su ciencia teológica.

C. Bayle.

Elementa philosophiae Aristotelico - Thomistae, auctore Josepho Gredt, O. S. B., in collegio S. Anselmi de Urbe philosophiae professore. Volumen I.—**Logica-Philosophia naturalis.** 503 páginas en 8.° Editio 4.ª—Volumen II.—**Metaphisica-Ethica.** 466 páginas en 8.° Friburgo. P. Herder.

Conocido es el P. Gredt en el mundo científico, y aunque sus elementos de filosofía y sus estudios sobre la objetividad del conocimiento sensible no le hubieran acreditado de pensador profundo y dialéctico vigoroso, la sola obra que hoy comentamos bastaría, por sí sola, para colocarle muy entre la aristocracia espiritual de la escuela tomista.

A poco que se hojee la obra se descubre muy pronto en ella al hombre de cátedra, al profesor eminente. El estilo conciso, jugoso y claro; la precisión de los términos, lo concreto y maravillosamente determinado del estado de la cuestión, el avance reposado y sereno de la argumentación, los juicios sintéticos y visiones de conjunto, todo, en fin, prueba a las claras que es esta obra fruto de largos años de enseñanza y de muy detenido estudio.

Comienza por una exposición, tal vez demasiado detallada, de la lógica, haciendo pasar ante nuestros ojos, en larga y un tanto anacrónica procesión, todo el viejo mundo de los términos silogísticos, de los universales, de los predicables, predicamentos, con todo el cortejo de prenotandos y escolios, para internarse en seguida en detenidas especulaciones sobre el ente móvil en general y en particular, continuando infatigable con la misma precisión de términos y profundidad de pensamiento por la metafísica general y especial, y por el ente increado; cerrando todo con la exposición de la ética.

No es de maravillar que en tan largo camino parezca cansarse a ratos: descuidos encontramos, aunque algunos de ellos tal vez dependan más de la materia que del autor.

Un poco nos extraña que, al tratar de la distinción real entre la esencia y existencia, no aparezcan apenas adversarios y éstos de los perdidos entre el polvo de los pergaminos; un Henricus Gandavensis, un Godofredus de Fontibus y otro par de autores a mucho tirar; se nos dice en cambio (pág. 102), que la defendieron no sólo Santo Tomás, acompañando la afirmación con un profundo estudio, sino San Agustín, el Pseudo-Areopagita, Boetio y hasta Aristóteles y aun los filósofos árabes Alfarabi y un largo catálogo de los nombres más celebrados hasta nuestros días. Raro es y muy de sentir este olvido, que se nos imagina un tanto despectivo.

Por cierto, que la autoridad que nos alega de Aristóteles para alistarle bajo su bandera, no es de las que convencen, aunque nos la traiga en el texto original griego. Dice Aristóteles, y lo diríamos todos con él «que» aliud est το δε τι εστιν ανθρωπος και το ειναι ανθρωπον αλλω, o sea que una cosa es en qué consiste el ser hombre y otra el serlo. ¿Cómo se podrá deducir de aquí que ya Aristóteles asentía a la distinción real entre la esencia y existencia física? Ciertamente que no lo vemos, ni creemos que lo vean muchos.

Detenido y profundo es el estudio de la teodicea; serio y reposado el del concurso divino; digna de atención la defensa decidida de la premoción física y los empeños para sacar a flote a la pobre libertad, tan mal parada. Después de largas argumentaciones, que en gran parte de sus premisas, más o menos fácilmente, se las concedemos; cuando llegamos a la cumbre y en el punto crítico esperamos la nueva y completa solución, nos hallamos con que se nos encierra en aquello de que «Deus est causa universalis... cujus est producere tum

actum tum modus ejus» (pág. 260), solución mil veces repetida y otras mil resuelta y explicada por los adversarios.

Un reparo algo más fundamental pondríamos a esta obra, preciosa por tantos otros conceptos, y es la falta de ambiente actual. Es indudable que en nuestra vida mental debemos ser hombres de nuestro siglo; bien está que pidamos el vigor del raciocinio y las verdades fundamentales, iguales siempre en todos los siglos, a los que tan maravillosamente supieron precisarlas y exponerlas en modo tan científico y acabado; pero no es menos cierto que el vino viejo debemos servirlo en copas nuevas, y que no hay para qué resucitar enemigos y aprestar grandes armamentos y organizar formidables defensas de prenotandos y advertencias y evasiones posibles, cuando entramos en campo desierto, sin un solo adversario real. Véanse, por ejemplo, la mayor parte de las tesis de Cosmología y Psicología; pues a pesar de los autores que en el encabezamiento de los capítulos se citan, el desarrollo es no poco anacrónico y podría creerse escrito en uno de aquellos pergaminos en folio que duermen en nuestras bibliotecas el sueño de pasadas glorias. ¡Lástima grande que mientras tanto, el positivismo moderno, el racionalismo sistemático y tantos otros enemigos socavadores de los fundamentos más íntimos de toda vida social y religiosa, vayan entrando a rienda suelta por los campos de la ciencia y el derecho!

Esta advertencia, envolviendo algún reparo a la obra, es más bien un deseo de que pluma tan bien cortada y entendimiento tan disciplinado como el del sabio P. Gredt, continúe en su fecunda labor y se oriente hacia las corrientes modernas, donde le esperan grandes triunfos a él y a la causa de la verdad.

Por lo que toca a la parte material de la obra que nos ocupa, diremos, para terminar, que si a sus dotes internas se añade la elegancia de la edición, el magnífico papel, la riqueza de tipos y su variadísima disposición, y muy particularmente los índices tan completos, tanto por orden de materias como alfabéticos que la avaloran, no será de extrañar que la recomendemos como una de las principales para la enseñanza de la filosofía tomista.

J. Pereda, *S. J.*

ARENS, BERNARD, S. J., *Handbuch der katholischen Missionen* (Manual de las Misiones católicas), 1925, Freiburg im Breisgau. XIX y 510 páginas; 225 × 146 mm.

Esta magnífica obra, cuya primera edición apareció en 1920, y de la que dimos cuenta en el número 2 de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (15 abril, 1922), se publicó el año pasado en segunda edición corregida y notablemente aumentada. Baste decir que el aumento ha sido de 418 a 510 páginas.

De esta misma segunda edición hemos recibido una traducción francesa publicada por el Museum Lessianum de Lovaina. Esto ya es una recomendación de la obra por la autoridad de que este Museo goza en sus publicaciones misionales.

Realmente, ella es una muestra acabada de solidez y manera de trabajar concienzuda, que tanto resplandece en muchos autores alemanes. Tiene 101 cuadros estadísticos, que nada dejan que desear al amante de las Misiones. En ellos se ve claramente los grandes progresos que ellas han hecho desde 1918, época de que son las estadísticas de la primera edición hasta 1923, en que se han hecho las de la segunda.

Así, por ejemplo, en 1918, los sacerdotes misioneros que trabajaban en las Misiones de infieles de Asia eran 6.994, y de éstos eran seculares indígenas 3.477. En 1923, esos sacerdotes misioneros eran 7.841; de ellos indígenas 3.873. Lo cual da un aumento anual de 170 sacerdotes misioneros; de ellos 80 del clero secular indígena.

Casi igual es el aumento de sacerdotes misioneros en Africa, habiendo subido de 1.956, en 1918, a 2.769, en 1923; lo que da un aumento anual de 163. En cambio, el aumento de sacerdotes seculares no es más que de 88 a 145; lo que representa sólo un aumento anual de poco más de 11. Esta cifra, aunque pequeña en absoluto, no lo es dado el bajo nivel de Africa, y seguramente que ese aumento, relativamente despreciable, ha de ser mucho mayor en los años sucesivos, sobre todo en el Africa Central.

En efecto, los alumnos de los Seminarios menores han subido en Africa, principalmente en la parte Central, de 384, en 1918, a 1.300 en 1923; y aun los de los Seminarios mayores, en el mismo tiempo, de 134 a 235. Los demás Seminarios, aunque también han crecido mucho en este tiempo, pero relativamente menos que en Africa.

Los que se han multiplicado extraordinariamente son los maes-

tros y catequistas. En Asia, en 1913, eran 13.726. En 1918, llegaron a 21.141. Y en 1923, subían a 35.556. En el mismo tiempo, en Africa subieron de 7.116 a 12.606 y a 26.311. Este crecimiento tan rápido hace creer al P. Arens que en las estadísticas se han contado muchos sujetos dos veces: una como maestros y otra como catequistas. Porque en realidad, la mayor parte de los catequistas son también maestros.

Una de las estadísticas más preciosas y razonadas es la de los sujetos de diferentes Ordenes, Congregaciones, Seminarios, etc., que toman parte en las Misiones. La Orden que cuenta con más misioneros entre infieles es la Compañía de Jesús. Tenía, el año 1923, 2.111 misioneros; de ellos 1.357 sacerdotes. Venían después los Franciscanos, con 1.586, y entre ellos 1.178 sacerdotes. El tercer lugar lo ocupaba el Seminario de Misiones Extranjeras de París, con 1.115 misioneros, todos sacerdotes. El cuarto lugar lo ocupaban los Capuchinos, que tenían 665 misioneros, de los cuales eran sacerdotes 480.

Lo que no nos parece bien es la presentación gráfica de la página 248. Allá se ponen para los católicos 300 millones de fieles. Nos parece un número muy atrasado, siendo así que a los protestantes se asignan 230 millones, lo que nos parece demasiado. En todo caso, creemos que los católicos somos, por lo menos, 330 millones. Tampoco nos parece bien poner a los «Budistas y otras Religiones del Oriente de Asia», 490 millones. Los Budistas, propiamente dichos, no llegan, ni con mucho, a los 300 millones. ¿Por qué agregarles un número tan crecido de millones a costa de otras religiones muy distintas del Budismo?

También nos había ocurrido oponer algunos reparillos a las hermosas estadísticas de las Revistas de Misiones, que trae el P. Arens; pero, al fin, nos han parecido tan bellas, que preferimos omitirlas. De los alegatos del autor aparece que Francia e Italia son las naciones que tienen más revistas de Misiones: 52 cada una. Les siguen los Estados Unidos, con 46; Bélgica, con 45; Alemania, con 40; España, con 33, y Holanda, con 31. Las que más han crecido en número de Revistas, de 1919 a 1924, son Italia y España; el crecimiento de cada una ha sido de 24. El número total de Revistas católicas de Misiones era en 1924 de 411, con un crecimiento de 126 en los cinco últimos años.

En general, en los innumerables datos y estadísticas que trae el

autor, se ve tanta exactitud, que no dudamos en recomendar con el mayor entusiasmo tan benemérita obra a todos los amantes de las Misiones, que son ya en nuestra Patria numerosísimos.

H. Gil.

Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum, in Metaphysicam Aristotelis Commentaria. Cura et studio P. Fr. M. R. Cathala, Ord. Praed., Sum. Theol. Lectoris Prof. Phil. in Instituto Catholico Tolosano, cum tabula analytica P. Fr. Chrys. Egan, O. P., Theol. Lect. Altera editio attente recognita. Taurini (Italia). Ex officina Libraria Marietti, anno 1820 condita, nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congregationis et Archiepiscopi Taurinensis Typographi MCMXXVI. En 4.° de 211 × 147 mm. y XII - 798 páginas. Precio, Lib. Italian., 30.

Publícase de nuevo esta importante obra de Santo Tomás, de la que los amantes del Santo sentían gran necesidad. No puede llamarse edición crítica, sino más bien ecléctica, porque se ha formado de varias ediciones, más o menos deficientes, examinadas con esmero por el R. P. Cathala. Tómase siempre la lección, cuando se ofrecen varias diferentes, de la edición más clara y completa; y si a veces en alguna de las ediciones aparecen los textos oscuros y difíciles, se los recoge de otras, en la que aquéllos se encuentran mejor explicados por contener expresamente palabras, locuciones y aun líneas enteras que se habían omitido. El texto de Aristóteles que se inserta es el traducido, a petición del Angélico, por Guillermo de Moerbeka, O. P., Arzobispo de Corinto. Después del texto aristotélico, y al comenzar las lecciones, se pone una sinopsis, en que se recogen todas las subdivisiones hechas por el Santo, y se dispone de tal suerte, que con una mirada se abarcan las partes correspondientes de una subdivisión y los otros miembros que subdividen una parte. Corónase la obra con un índice analítico de las principales enunciaciones que pertenecen a un vocablo filosófico cualquiera o a los filósofos antiguos. Lo ejecutó, en parte, el P. Bartolomé Spina, O. P. (1588), y lo completó el Padre dominico Crisóstomo Egan. De la excelencia de esta obra, que dejó incompleta el Angélico, que sólo comentó 12 libros de los 14 del Filósofo, no es necesario hablar; todos los sabios la reconocen y

ponderan con encarecidas frases; indicaremos tan sólo que ofrece un firme e inconcuso fundamento a toda la filosofía, y que por carecer de él pulularon los funestos errores que el Papa Pío X anatematizó con el calificativo de modernismo. Mil plácemes merece el P. Cathala por el empeño que ha puesto en que los Comentarios saliesen correctos y lo más fieles posible al texto original y primitivo. El Cardenal Lorencelli, en carta que encabeza el libro, elogia al impresor por haberse decidido a estampar obra tan valiosa y útil. Las condiciones tipográficas de ésta son muy recomendables: papel bueno, caracteres nítidos, impresión limpia, texto de buen efecto, a dos columnas, y el volumen, por su tamaño, muy manejable.

A. Pérez Goyena.

EDITORIAL "RAZÓN Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8001.—Madrid.

EVANGELIORUM CONCORDIA

seu «Quatuor D. N. Jesu Christi evangelia in narrationem unam redacta et ordine temporis disposita»,

A P. IOSEPH M. BOVER, S. J.

Un tomo en 16.° de 322 páginas.

Presenta los Evangelios ordenados en cuerpo, sin confusa mezcla, con la mayor exactitud cronológica posible.

PRECIOS *Edición en papel fino*, encuadernada en tela, ptas. 5,50.
Edición más sencilla, encuadernada en media tela, ptas. 4,50.

Obras del R. P. Juan B. Ferreres, S. J.

De Vasectomia Duplici.—Un volumen en 8.° de 148 páginas. Estudio de suma conveniencia para las clases de Moral y Derecho canónico.—En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 2,50.

El Breviario y las Rúbricas.—Tomo I, en 8.°, de 300 páginas.—Tomo II, en 8.°, de 281 páginas.—Estudio histórico de las reformas del Breviario, y amplia y clarísima explicación de las nuevas Rúbricas.
Precio: En rústica, ptas. 2,50; en tela, ptas. 3,50.

La Curia Romana.—Su origen y modificación, y exposición doctrinal de la disciplina establecida por la constitución de Pío X «Sapienti Consilio». Un volumen en 8.° de 576 páginas.—En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 6,50.

La enseñanza del Catecismo. — Comentario canónico-moral sobre la encíclica «Acerbo nimis», utilísimo a los Párrocos y Catequistas. Un volumen en 8.° de 122 páginas.—En rústica, ptas. 1; en tela, ptas. 2.

La muerte real y la muerte aparente.—Un volumen en 8.° de 294 páginas. Estudio fisiológico-teológico, importantísimo para no confundir los fenómenos de la muerte aparente con los de la muerte real.—En tela, ptas. 3,50.

La nueva Bula de Cruzada y sus extraordinarios privilegios, según la concesión de Benedicto XV.—En rústica, ptas. 0,50.

Las campanas.—Tratado histórico, litúrgico, jurídico y científico. Un volumen en 8.° de 176 páginas.—En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 3,50.

Las religiosas según la disciplina vigente, quinta edición, conforme al Código, notablemente aumentada. Comentarios canónico-morales. Exposición completísima de las modificaciones establecidas.—Un volumen en 8.° de 472 páginas. En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 7.

Los oratorios y el altar portátil, según la vigente disciplina concordada, con el novísimo Sumario de Oratorios concedido en la Cruzada. Comentario histórico-canónico-litúrgico. Segunda edición corregida y aumentada. Opúsculo en 8.° de 196 páginas.—Trata clara, breve, sólida y completamente, según la novísima disciplina, todo lo relativo a la concesión de Oratorios, modo de obtenerla, ampliaciones, lugar y forma de la erección, visita del Oratorio, qué días puede celebrarse en ellos y por quiénes, quiénes pueden en ellos oír Misa, funciones permitidas o prohibidas, bendición, execración y reconciliación de los mismos, privilegios que otorga la nueva Cruzada con el Sumario de Oratorios, etc.—En rústica, ptas. 1; en tela, 2,50.

Misas Manuales.—Según el Código canónico.—Cuarta edición. Primera después del Código.—En rústica, ptas. 3; en tela, ptas. 4,50.

EDITORIAL "RAZÓN Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8001.—Madrid.

SE HA PUESTO A LA VENTA

La séptima edición, primera después del Código, de la notable obra

Los Esponsales y el Matrimonio,

SEGÚN LA DISCIPLINA DEL CÓDIGO CANÓNICO

COMENTARIO CANÓNICO-MORAL

POR EL R. P. JUAN B. FERRERES, S. I.

Esta obra, que en ediciones anteriores mereció justísimas alabanzas de los Emmos. Sres. Cardenales Cayetano DE LAI, Secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, y B. Pompili, Vicario de Su Santidad, y un juicio favorabilísimo en «Acta S. Sedis», ofrece en esta nueva edición la incomparable ventaja de ser de grande actualidad por presentarse plenamente ajustada a la nueva disciplina introducida por el Código canónico, cualidad que la han de hacer sumamente apreciable a cuantos la lean. Además el autor, con el fin de hacer de la obra un manual eminentemente práctico y a la par un libro de consulta, ha enriquecido esta edición con una serie de aplicaciones y consultas, que para su solución le han sido dirigidas, y que han de ayudar no poco a la mejor inteligencia de cuantos puntos se ha propuesto dilucidar el benemérito Padre Ferreres.

EN RUSTICA: **ptas. 8,50.** EN TELA: **ptas. 10.**

OBRA NUEVA

Deontología médica en las tendencias sexuales de los célibes.—Por Antonio Castro Calpe, S. J., Doctor en Medicina. *Obra destinada exclusivamente a médicos, sociólogos y moralistas.* En 4.°, XVI y 176 páginas. Depósito: Administración de *Razón y Fe*, Plaza de Santo Domingo, 14. Apartado 8001, Madrid. Precio, **5 ptas.**

Es una monografía de verdadero interés médico, social y moral, en la que se estudia la vida sexual de los célibes con relación a las normas de conducta que los clínicos, sociólogos, estadistas, moralistas y directores da la juventud adulta deban seguir en la resolución de los problemas de esta índole. *En modo alguno se dirige la obra al público ilustrado de otros sectores profesionales, sino que está dedicada exclusivamente a los antes mencionados y a los estudiantes de medicina, sociología y ciencias morales.*